HANDBOUND
AT THE

UNIVERSITY OF
TORONTO PRESS

Untersuchungen zur neueren Sprach- und Literaturgeschichte

Herausgegeben

von

Professor Dr. **Oskar F. Walzel**

Neue Folge

Dreizehntes Heft

H. HAESSEL VERLAG IN LEIPZIG ◦ 1912

LG
H443
Yd

Friedrich Hebbels Auffassung vom Staat

und

sein Trauerspiel „Agnes Bernauer“

von

Elise Dosenheimer

165775
7/10/21

H. HAESSEL VERLAG IN LEIPZIG • 1912

Spamersche Buchdruckerei in Leipzig.

VORWORT

Aus der Besinnung über die so klar wie bestimmt ausgesprochene Stellung, die Hebbel in „Agnes Bernauer" dem Individuum gegenüber dem Staat zuweist, ging diese Arbeit, die ursprünglich den Rahmen einer Dissertation nicht überschreiten sollte, hervor. Es ergab sich zur restlosen Erklärung jener Stellungnahme einerseits die Notwendigkeit des Zurückgehens auf Hebbels letzte Ideen über Welt und Kunst. Auf der anderen Seite lag es nahe, allen Dokumenten nachzugehen, in denen sich Hebbel über die verschiedensten Seiten jenes Verhältnisses und nicht nur theoretisch geäußert hatte. Daraus ergab sich die Betrachtung seiner politischen Tätigkeit wie seiner Stellung zur sozialen Frage. Und zuletzt schien es mir nicht überflüssig, die Verkettung, die wir zwischen dem Gedanken Hebbels und einerseits dem tiefsten Denken, andererseits dem praktischen Handeln seiner Zeit wahrnehmen, darzutun.

Die Dissertation, die die vier ersten Abschnitte der Arbeit umfaßt, wurde von der philosophischen Fakultät der Universität Jena approbiert.

Paris, September 1912.

Die Verfasserin.

INHALT

Vorwort V
I. Einleitung: Hebbels Weltauffassung . . . 1
II. Hebbels Auffassung von der Kunst . . . 6
A. Allgemeines 6
B. Theorie der Tragik 9
III. Der Staat 23
IV. Agnes Bernauer 42
V. Hebbels politische Betätigung 82
VI. Dichterische Anregungen der Revolutionszeit. — Hebbels Stellung zum Sozialismus und Anarchismus 109
VII. Beziehungen zwischen Hebbel und der Philosophie seiner Zeit 146
1. Beziehungen zu Schelling 148
2. Beziehungen zu Hegel 161
3. Beziehungen zu Solger 181
VIII. Das Wachsen des Staatsgedankens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. — Agnes Bernauer, ein künstlerisches Opfer der Zeit 186
Verzeichnis der benutzten Literatur 218

I.

EINLEITUNG
HEBBELS WELTAUFFASSUNG

Die ethisch-politische Frage nach dem Verhältnis des Individuums zum Staat wird von Hebbel ganz im Lichte seiner Weltauffassung gesehen.

Diese Weltauffassung gipfelt in einem auf die Spitze getriebenen Gegensatz zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen, dem Besonderen und dem Allgemeinen, dem Vergänglichen und dem Ewigen. Hebbel liebt es, dieses Ganze-Ewige im Gegensatz zum Individuell-Singulären „Idee" zu nennen. An Kants Gegensatz zwischen dem „Ding an sich" und der Erscheinung, zwischen dem Objektiv-Seienden und dem Subjektiv-Menschlich-Erfaßten, hat Hebbel nicht gedacht. In der allgemeinsten Bedeutung, die der Idee bei Hebbel zukommt, gilt sie in Hegels Sinne als ein Bild für das Absolute, für „das alles bedingende, sittliche Zentrum, das wir im Welt-Organismus schon seiner Selbsterhaltung wegen annehmen müssen" (W. XI, 40). Doch ist der Sinn, den Hebbel mit diesem Ausdruck verknüpft, durchaus nicht eindeutig.

In der dualistischen Form des Seins, in der Hebbel die Dinge sieht, ist „alles Leben Kampf des Individuellen mit dem Universum" (T. II, 212a). Damit die Besonderheit wird, muß sie sich vom Universum losreißen. Leben ist gleichsam eine Empörung, eine Schuld am Universum, an der Idee: „Leben ist der Versuch

des trotzig-widerspenstigen Teils, sich vom Ganzen loszureißen und für sich zu existieren, ein Versuch, der so lange glückt, als die dem Ganzen durch die individuelle Absonderung geraubte Kraft ausreicht" (T. II, 2262).

Wie eine Welle steigt und fällt, wie der aufzuckende und wieder verlöschende Strahl des Lichts, so ist das, was wir Leben nennen, und sind wir selbst nicht mehr als ein in den Lüften umhergetriebenes Blatt. Die völlige Belanglosigkeit und Gleichgültigkeit des individuellen Schicksals ist die notwendige Konsequenz dieser Auffassung: „Es gibt nur eine Notwendigkeit, die daß die Welt besteht; wie es aber den Individuen darin ergeht, ist gleichgültig; ein Mensch, der sich in Leid verzehrt, und ein Blatt, das vor der Zeit verwelkt, sind vor der höchsten Macht gleich viel, und sowenig dies Blatt als Blatt für sein Welken eine Entschädigung erhält oder auch erhalten kann, sowenig der Mensch für sein Leiden. Der Baum hat der Blätter im Überfluß und die Welt der Menschen" (T. II, 2881).

Bis zum Zweifel an der persönlichen Existenz steigert sich die Überzeugung von der Relativität alles Individuellen. „Es ist die Frage, ob wir persönlich existieren" (T. II, 2060).

Oder aber die individuelle Existenz, die ja nichts anderes ist als ein Losreißen vom Ganzen, wird aufgelöst in ein Schmerzgefühl des losgerissenen Teils, der gleich einem erkrankten Glied erst durch eine Abnormität zum Bewußtsein seiner selbst gelangt: „Es wäre so unmöglich nicht, daß unser ganzes individuelles Lebensgefühl, unser Bewußtsein in demselben Sinne ein Schmerzgefühl ist, wie z. B. das individuelle Lebensgefühl des Fingers oder eines sonstigen Gliedes am Körper, der erst dann für sich zu leben und sich

individuell zu empfinden anfängt, wenn er nicht mehr das richtige Verhältnis zum Ganzen hat, zum Organismus, dem er als Teil angehört" (T. II, 4019a; sehr bezeichnend auch W. VI, 376).

Das Letzte, Absolute kann nur die Wiederauflösung des Individuellen sein, das Zurückgehen in die Weltmasse, woher es kam: „Nur solange wir nicht sind, was wir sein sollen, sind wir etwas Besonderes, wie die Schneeflocke nur darum Schneeflocke ist, weil sie noch nicht ganz Wasser ist" (T. II, 2632).

Das starre, eigenmächtige Ausdehnen des Einzelwesens, das wir Leben nennen, ist Schuld, die mit dem Leben selbst gesetzte Schuld. Diese Schuld ist also eine notwendige, denn Leben muß sein. Ohne sie wäre das Universum ein Chaos, kein Kosmos, die im Weltall verteilten Kräfte kämen nie zur Konzentration. Der Unbedingtheit, dem Weltgesetz des Absoluten steht gegenüber die Unbedingtheit, die Notwendigkeit der Individualisierung. Das Absolute, an dem das Einzelleben Raub ist, erfüllt sich doch nur in ihm: „Das Universum kommt nur durch Individualisierung zum Selbstgenuß, darum ist diese ohne Ende" (T. III, 4039).

Bereits 1836 hatte Hebbel an seinen Freund Emil Rousseau geschrieben:

„Ins Unermeßliche verschweben,
Das ist kein Trost für all die Leere.
Der Tropfe muß als Tropfe leben,
Im Meer verschwimmt er mit dem Meere:
Du kannst die Grenzen nicht erweitern,
Die dich zum Ich zusammendrängen.
Verschütten heißt's den Trank, nicht läutern,
Die zwängende Retorte sprengen."

Nach einer Anmerkung des Herausgebers spiegelt sich in diesen Versen des damals Dreiundzwanzigjährigen die ganze Weltanschauung Hebbels ab. Sollten sie in

der Tat dazu ausreichen? In der Notwendigkeit, daß der Tropfe als Tropfe lebe, in der Notwendigkeit der Individualisierung, durch die allein das Universum zum Selbstgenuß gelangt, ist das Daseinsrecht des Individuellen ausgesprochen. Die Einzelnen bilden die Kette, an der das große Weltgeschehen hinläuft. In dieser Kette darf kein Glied fehlen, soll nicht das Ganze zusammenstürzen.

„Natur, du kannst mich nicht vernichten,
Weil es dich selbst vernichten heißt,
Du kannst auf kein Atom verzichten,
Das einmal mit im Weltall kreist."

(W. VI, 291)

Aber in diesen Gedanken allein die Weltanschauung Hebbels verlegen, das hieße doch wohl das Entscheidende übersehen, gerade das, was jenen Gedanken vollendend, erst die wahre Bedeutung herstellt. Daß dieses Leben als Tropfen, die Individualisierung Schuld ist, eine Schuld, die nur dadurch aufgehoben wird, daß die dem All geraubten Kräfte wieder dorthin zurückkehren, das ist das Entscheidende, das ist die Achse, worauf die ganze Weltauffassung Hebbels ruht. Der Notwendigkeit, daß der „Tropfe als Tropfe lebe", steht immer und ewig die gegenüber, daß er wieder zu Wasser werde. Der ewige Drang des Individuellen nach Losreißung vom Unendlichen, nach Existenz, erzeugt dessen ewige Sehnsucht nach seinem Urgrunde, „den fortbrennenden Schmerz der Wunde, die entstand, als wir vom All losgerissen wurden, um als Polypenglieder ein Einzeldasein zu führen" (T. III, 3736). Dieser Schmerz wird gestillt durch den Tod.

Ist Leben ein Losreißen von dem ewigen Quell des Seins, so ist der Tod eine Wiedervereinigung mit ihm, ist jenes eine Verletzung der Idee, so dieser eine Wiederherstellung: „Der Tod ist ein Opfer, das

jeder Mensch der Idee bringt" (T. III, 4324). Die Ausgleichung jener metaphysischen Dissonanz, die darin besteht, daß Notwendigkeit zugleich Schuld ist, findet statt in dem kosmischen Geschehen. Daß der Mensch durch den Tod der Idee ein Opfer bringt und daß der Tropfe wieder zu Wasser wird, ist ein und dasselbe. Das eine wie das andere beruht auf dem ewigen Kreislauf der Natur, in dem Geburt und Tod, Entstehen und Vergehen, als ein Wechseln der Formen, als zwei Seiten eines und desselben Geschehens ewig auseinander hervorgehen. In der Notwendigkeit, in der Gesetzmäßigkeit, die auf eine über allem waltende Vernunft hinweist, liegt die Versöhnung.

„Denn das ewige Gesetz, das waltet,
Will die Harmonie noch im Verderben,
Und im Gleichmaß, wie es sich entfaltet,
Muß ein Wesen auch vergehn und sterben."
(W. VI, 290)

Das sind im großen ganzen die Überzeugungen des Zwanzig- bis Dreißigjährigen; sie bilden eben auch den Grund seiner Weltauffassung von den ersten Aufzeichnungen des jungen Wesselburener Schreibers bis zu den letzten des gereiften Mannes. Diese Einheitlichkeit, wenn nicht gar dieser Mangel an Entwicklung ist einzig; eine Entwicklung, die aus einem Punkte heraus ganz nur in die Tiefe, durchaus nicht in die Breite geht. Wäre Hebbel nicht Künstler, läge nicht seine Kraft im Gestalten, so könnte man ihm den Vorwurf, die Welt zu sehr aus diesem einen Gesichtswinkel heraus gesehen und damit der Fülle der Erscheinungen nicht gerecht geworden zu sein, nicht ersparen.

II.

HEBBELS AUFFASSUNG VON DER KUNST

A. Allgemeines

Hebbels Auffassung von dem Wesen, der Bedeutung, der Funktion der Kunst ist tief verankert in seiner Auffassung von dem Wesen der Welt. Die dualistische Form des Seins, von der er ausgeht, gibt den Grundton ab für seine ästhetische Theorie.

Daß der Stoff der Kunst kein anderer sein kann als das Leben, „das Leben in seiner reinsten Form und seinem höchsten Gehalt" (W. XI, 3), daß Aufgabe aller Kunst Darstellung des Lebens ist, d. h. „Veranschaulichung des Unendlichen an der singulären Erscheinung" (T. I, 126), ist nicht das Wesentliche. Wie sollte es anders sein! Das Wesentliche ist, daß die Form des Lebens, die dualistische Form, die Voraussetzung aller Kunst überhaupt ist, daß diese ohne jene gar nicht gedacht werden kann. Nur darauf, daß ein Absolutes, Ganzes, den Hintergrund bildet, von dem sich das Einzelne, Individuelle durch seine „Maßlosigkeit" loslöst und abhebt, beruht die Möglichkeit der Form. Ohne das „wäre ihre Möglichkeit selbst aufgehoben, es gäbe gar keinen Weg mehr, auf dem sie Form erlangen könnte, da diese ja eben nur das Verhältnis des Individuellen zum Allgemeinen zeichnet, und da die Unterscheidungslinie, die das Einzelgebilde

in seinen Grenzen vom Ganzen abschneiden soll, mit dem Hintergrund, von dem es abzuschneiden ist, von selbst wegfällt" (W. XI, 27). Und die Kunst ist in ihrem Existenzgrund nicht nur abhängig von der so und nicht anders gegebenen Form des Lebens, das künstlerische Schaffen ist nichts andres als eine Analogie zu dem Schaffen des Lebens: Es ist nur ein Loslösen, eine Individualisierung, ein Gestalten des Stoffes aus dem Chaos des realen, und als solchem formlosen Lebens und der subjektiven Empfindungen. Dichten ist Form geben.

Form aber ist nach Hebbel nichts anderes als der „Ausdruck der Notwendigkeit". Wie das Leben nur, indem es Form gibt, das Notwendige herausgestaltet, so die Kunst. Und wie beim Leben kann ihr höchster Gehalt nie etwas andres sein als Ausdruck der Notwendigkeit. Formal und material steht also die Kunst in innigster Verbindung mit den Gesetzen des Lebens, oder vielmehr die Gesetze des Lebens sind auch die Gesetze der Kunst. Dichten heißt ja „nicht Leben entziffern, sondern Leben schaffen" (T. II, 2265). Formen heißt Gebären (T. I, 1837). Die Kunst ist eine zweite Schöpfung.

Wenn Hebbel an anderer Stelle sagt: „die Kunst ist nur eine höhere Art von Tod" (T. III, 4421), so bestätigt er nur die Übereinstimmung ihrer Wesensgesetze mit dem Weltgesetz. Nun heißt es aber an jener Stelle weiter: „sie hat mit dem Tod, der auch alles Mangelhafte der Idee gegenüber durch sich selbst vernichtet, dasselbe Geschäft". Sie hat also dasselbe Geschäft mit dem Leben wie mit dem Tode. Mit dem Leben, indem sie als Formgeberin bindet, individualisiert; mit dem Tod, indem sie löst, das Gebundene zu seiner Quelle, dem Universum zurückführt, die Idee

wiederherstellt. Indem sie so Leben und Tod zugleich ist, stellt sie die Synthese jener Antithesen dar; wie in dem Kreislauf des Weltgeschehens lösen sich in ihr die Gegensätze des Werdens und Vergehens und damit der Dualismus von Idee und Individualität.

In dem Geschäfte also, alles Mangelhafte der Idee gegenüber zu vernichten, gewinnt die Kunst ihre „höhere Art" und damit das Entscheidende, d. h. das, was sie von dem Leben, das „Leben" hier als Wirklichkeit gefaßt, unterscheidet. Sie kann die Idee nicht anders wiederherstellen, als indem sie sie darstellt. Hier ist der Punkt, in dem die Hebbelsche „Idee" eine Bedeutung gewinnt, die sie der Platonischen Idee einerseits und der Schillerschen andrerseits stark nähert, der Platonischen als dem den zeitlichen Erscheinungen gegenüberstehenden ewigen Urbild, der Schillerschen als dem den Wirklichkeitserscheinungen, die als solche nicht anders als mangelhaft und unzulänglich sein können, gegenüberstehenden Vollkommenheits- und Totalitätsprinzip, dem Ideal: „Dagegen führt den Künstler, er sei nun Musiker, Maler oder Dichter, jeder Weg zu Ideen, d. h. zur Anschauung der Urbilder, die allem Zeitlichen zugrunde liegen" (T. IV, 5387).

Die Kunst soll „die in allem Existierenden wohnenden Geister verkörpern" (T. I, 1707). Das kann sie aber nur kraft der Ausnahmestellung, welche die Natur dem künstlerischen Genie zugewiesen hat, dem sie vor dem gewöhnlichen Sterblichen einen Einblick in ihre heiligsten Gesetze, ihre verborgensten Tiefen gestattet. Der Dichter ist nach Schiller der „Herr der Welt", nach Hebbel „der wahre Ergründer und Darsteller der zeitlichen und ewigen Verhältnisse des Lebens" (B. IV, 147). Der Dichter ist in diesem Sinne der „Übermensch".

Er hat ein Organ, das dem Nichtkünstler abgeht, oder vielmehr seine Organe dringen dorthin, wo die des Nichtkünstlers nicht hindringen. Er steht mit der Natur in ewigem Bunde (Schiller: „Columbus"). „Die künstlerische Phantasie ist eben das Organ, welches diejenigen Tiefen der Welt erschöpft, die den übrigen Fakultäten unzulänglich sind, und meine Anschauungsweise setzt demnach an die Stelle eines falschen Realismus, der den Teil für das Ganze nimmt, nur den wahren, der auch das mit umfaßt, was nicht auf der Oberfläche liegt" (T. IV, 6133). Für beide war die Kunst das einzig zulängliche Organ zur Erfassung der Welt.

B. Theorie der Tragik

Was von dem engen Zusammenhang zwischen Welt- und Kunstauffassung bei Hebbel gesagt wurde, gilt in erhöhtem Maße für seine Theorie des Dramas oder der Tragödie[1]. Es gäbe überhaupt kein Drama ohne jenen metaphysischen Dualismus. Dieser ist nicht einer der möglichen Gehalte des Dramas, sondern sein Gehalt überhaupt. Kann aber die Tragödie nichts anderes darstellen, so beruht darauf auch ihre Form; d. h. die Ausschließlichkeit des Gehaltes, der hier für eine Kunstart in Anspruch genommen wird, bedingt auch die Einzigartigkeit der Form in dem Sinn, in dem Lessing die Aristotelische Stelle, wonach das Drama auf Furcht und Mitleid beruht, so interpretiert, daß die Erregung von Furcht und Mitleid die dramatische Darstellung und nur diese fordert.

„Das Drama stellt den Lebensprozeß an sich dar. Und zwar nicht bloß in dem Sinne, daß es uns das

[1] Hebbel versteht unter Drama wenigstens in den hier in Betracht kommenden Ausführungen fast immer die Tragödie.

Leben in seiner ganzen Breite vorführt, was die epische Dichtung sich ja wohl auch zu tun erlaubt, sondern in dem Sinne, daß es uns das bedenkliche Verhältnis vergegenwärtigt, worin das aus dem ursprünglichen Nexus entlassene Individuum dem Ganzen, dessen Teil es trotz seiner unbegreiflichen Freiheit noch immer geblieben ist, gegenübersteht. Das Drama ist demnach, wie es sich für die höchste Kunstform schicken will, auf gleiche Weise ans Seiende wie ans Werdende angewiesen: ans Seiende, indem es nicht müde werden darf, die ewige Wahrheit zu wiederholen, daß das Leben als Vereinzelung, die nicht Maß zu halten weiß, die Schuld nicht bloß zufällig erzeugt, sondern sie notwendig und wesentlich mit einschließt und bedingt" (W. XI, 4). Hier haben wir wieder den Fundamentalsatz der Hebbelschen Metaphysik: Leben gleich Schuld. „Diese Schuld ist eine uranfängliche, von dem Begriff des Menschen nicht zu trennende und kaum in sein Bewußtsein fallende; sie ist mit dem Leben selbst gesetzt" (ib. S. 29). Es ist deshalb ganz konsequent, wenn Hebbel oben fortfährt: „Hierbei ist nicht zu übersehen, daß die dramatische Schuld nicht wie die christliche Erbsünde, erst aus der Richtung des menschlichen Willens entspringt, sondern unmittelbar aus dem Willen selbst, aus der starren, eigenmächtigen Ausdehnung des Ich hervorgeht, und daß es daher dramatisch völlig gleichgültig ist, ob der Held an einer vortrefflichen oder verwerflichen Bestrebung scheitert" (ib. S. 4). „Ja," heißt es an einer anderen Stelle, „es ist nicht bloß gleichgültig, sondern es ist, wenn das erschütterndste Bild zustande kommen soll, notwendig, daß jenes, nicht dieses geschieht" (ib. S. 30).

Immerhin kann Hebbel praktisch bei diesem einfachen „Leben", „Sich ausdehnen" nicht stehenbleiben.

Damit wäre in der Tragödie nicht viel anzufangen. Er geht also einen Schritt weiter und gelangt zur „Maßlosigkeit", die er (T. III, 3158) „die natürliche Folge des Selbsterhaltungs- und Behauptungstriebes, des ersten und berechtigsten von allen"[1] nennt, und die den formalen Charakter seiner Schuldtheorie zwar noch nicht aufhebt, besonders auch deshalb nicht, weil es ja ganz gleichgültig ist, ob der Held im Guten oder Bösen maßlos ist, die aber doch eine, wenn auch sehr unbestimmte Abgrenzung gegen das reine Nur-Leben darstellt. Ein Kriterium für den Punkt, wo das eine aufhört und das andere beginnt, hat Hebbel nicht gegeben und konnte es wohl auch nicht geben; ob er sich überhaupt diese Frage vorgelegt hat? Jedenfalls ist unter Maßlosigkeit nicht die sogenannte Überhebung zu verstehen, bei der die Schuld im Inhalt des Wollens liegt und die tragische Person nach Volkelt sofort ein Frevler im ethischen Sinne, das Leid etwas Wohlverdientes, die Weltordnung Bestätigendes ist. Es ist deshalb auffallend, daß Volkelt Hebbel zum Vertreter der Überhebungstheorie stempelt, um so auffallender, da er selbst später an Hebbels eben dargelegte Auffassung erinnernd, sehr richtig bemerkt: „Ihm hängt das Tragische in seiner Tiefe mit der metaphysischen Urschuld zusammen" (S. 153). Die metaphysische Urschuld, das ist's. Diese metaphysische Urschuld beruht aber nicht in einer ethisch gefaßten Überhebung des tragischen Charakters, sondern in dem mit dem Leben selbst gesetzten, also notwendigen Antagonismus zwischen „Idee" und Individuum, „aus deren Aufeinanderprallen der das ganze Kunstwerk entzündende, schöpferische Funke hervorspringt" (ib. S. 55).

[1] Sehr häufig wird aber auch das einfache Leben der „Maßlosigkeit" gleichgesetzt.

Volkelt setzt den metaphysischen Dualismus Hebbels sofort in einen ethischen um, was sich auch noch besonders darin ausdrückt, daß nach ihm Hebbels „Tragik des Individuums zugleich eine Angelegenheit der überindividuellen Gewalten, Ordnungen und Gesetze" (S. 108) ist. Damit ist nach meiner Ansicht der tiefste Sinn des Hebbelschen Dualismus etwas verschoben, wenigstens, wenn wir uns an den Gedanken, von dem Hebbel ausgeht, halten. Dieser Gedanke ist der alles Weltgeschehen konstituierende Gegensatz zwischen Idee und Individuum. Nun kann der Dichter natürlich die „Idee" als solche nicht in seine Dichtung einführen; er muß ihr Gestalt geben. Er tut dies, indem er sie in die Form überindividueller Mächte, wie Staat, Sitte, Religion kleidet und sie als solche, entweder durch Individuen repräsentiert, als eine der Parteien auftreten läßt, oder sie über beiden, sie verletzenden Parteien stehend, unsichtbar gegenwärtig hält.

So wird die Maßlosigkeit des Individuums gegen die Idee zu einer ethischen Überhebung gegen die sie repräsentierenden, überindividuellen Mächte. Die Idee wird zu einem sittlichen Prinzip, zum „sittlichen Zentrum, das wir im Weltorganismus schon seiner Selbsterhaltung wegen annehmen müssen" (ib. 40). Daß aber die Idee, die zuerst ganz abstrakt, als das alles erhaltende Weltprinzip gedacht war, nun zum sittlichen geworden ist, ist in gewissem Sinne nur eine Vermenschlichung, eine Umschreibung. Der Philosoph, der Dichter muß eben, um das Letzte, Unaussprechliche auszudrücken, zu nie ganz zulänglichen Worten seine Zuflucht nehmen, er muß dem über alles menschliche Begreifen Gehenden menschliche Begriffe und Bilder verleihen, er muß es symbolisieren.

„Himmel und Erde gehn dem Dichter zwar nicht in den Rahmen,
Aber wohl das Gesetz, das sie beherrscht und bewegt."
(W. VI, 445)

Und dieses Gesetz selbst kann er wieder nur aus dem Kreis des Menschlichen hernehmen. Das höchste Gesetz des Menschlichen aber ist für Hebbel die Sittlichkeit. Hier ist der Punkt, wo seine metaphysische Weltansicht mit seiner ethischen zusammenfließt. Das Gesetz der Menschheit wird auf das Weltall übertragen, das Ganze, das Absolute wird zum Sittlichen, die Kräfte, die das Alleben zusammenhalten, sind ethische Kräfte. Und wenn er auch (T. IV, 6269) sagt: „Es ist die Frage, ob das, was wir Moral nennen, in den Augen höherer Wesen mehr bedeutet wie die geschickten Vorbereitungen, die der Biber trifft, um seinen Bau vor Überschwemmungen zu schützen, denn unsere Moral ist im Grunde doch nur ein Sicherheitsventil der Gesellschaft", und wenn bei konsequentem Weiterdenken die Wertung dieser höheren Wesen wohl auch bei dem nicht haltmachen würde, was wir Sittlichkeit nennen, so weiß er doch für das, „was die Welt im Innersten zusammenhält" keinen andern Namen als „das sittliche Zentrum".

Die höchste Kunst aber läßt uns ahnen, daß über dem Menschlich-Begriffenen und Benannten noch ein Höheres, Unbegriffenes und Ungenanntes waltet, und stellt den Punkt dar, wo eins in das andere übergeht, wo der Mensch aus der Enge des Menschseins in das Absolute hinübertritt, wo er Bürger zweier Welten, der endlichen und der unendlichen, wird und eine höhere Gerichtsbarkeit ihn umfängt.

„Packe den Menschen, Tragöde, in jener erhabenen Stunde,
Wo ihn die Erde verläßt, weil er den Sternen verfällt,
Wo das Gesetz, das ihn selbst erhält, nach gewaltigem Kampfe
Endlich dem höheren weicht, welches die Welten regiert.
Doch ergreife den Punkt, wo beide noch hadern und streiten,
Daß er dem Schmetterling gleicht, wie er der Puppe entschwebt."
(W. VI, 448)

Nicht zur Überhebungstheorie führt konsequenterweise die metaphysische Urschuld Hebbels, sondern zu dem, was er den „Dualismus des Rechts" nennt, womit er jenen, den Keim alles Tragischen in sich bergenden Gegensatz vortrefflich bezeichnet. Tragisch, weil die sich gegenüberstehenden Potenzen beide berechtigt sind. Und doch liegt in der Selbst-Behauptung des Einzelwesens sein Unrecht. „Der Einzelne kann sich der Welt gar nicht gegenüberstellen, ohne sein kleines Recht in ein großes Unrecht zu verwandeln" (T. III, 3851). Würde aber, wenn der Einzelne um dieses großen Unrechts willen sein kleines Recht aufgäbe, nicht alles Leben aufhören?

Eine den gemeinen Menschenverstand restlos befriedigende Lösung dieses Dualismus ist ausgeschlossen. Die Frage des eine letzte Bejahung verlangenden sittlichen Gefühls nach dem Warum der Schuld, die zugleich eine Frage nach dem Warum des Lebens wäre, kann keine Antwort finden.

„Das Leben ist eine furchtbare Notwendigkeit, die auf Treu und Glauben angenommen werden muß, die aber keiner begreift, und die tragische Kunst, die, indem sie das individuelle Leben der Idee gegenüber vernichtet, sich zugleich darüber erhebt, ist der leuchtendste Blitz des menschlichen Bewußtseins, der aber freilich Nichts erhellen kann, was er nicht zugleich verzehrt. Die tragische Kunst wächst allein aus solchen Anschauungen hervor wie eine fremdartige unheimliche Blume aus dem Nachtschatten, denn wenn die epische und lyrische Poesie auch hin und wieder mit den bunten Blasen der Erscheinung spielen dürfen, so hat die dramatische durchaus die Grundverhältnisse, innerhalb deren alles vereinzelte Dasein entsteht und vergeht, ins Auge zu fassen, und die sind bei dem beschränkten

Gesichtskreis der Menschen grauenhaft" (T. II, 2721). „Doch dies ist die Seite, wo das Drama sich mit dem Weltmysterium in ein und dieselbe Nacht verliert" (W. XI, 31).

Bleibt aber auch der letzte Grund der Schuld unenthüllt, so bleibt die Schuld doch nicht unaufgehoben. Wenn es auch keine Antwort gibt auf die Frage: „warum mußte der Riß geschehen?", so ist doch nicht gesagt, daß der Riß sich nicht wieder schließe (ib. 32). Hebbel verwahrt sich entschieden dagegen, daß sein Drama mit der Dissonanz schließe: Er nimmt eine Versöhnung für sich in Anspruch, freilich nur eine in seinem Sinne, wie sie aus seiner Metaphysik mit Notwendigkeit hervorgeht. Es kann für ihn keine Versöhnung geben, die, aus jener beschränkten Schuld- und Sühnetheorie resultierend, die Lösung in der Bestrafung des Schuldigen sieht — eine solche Versöhnung wäre für ihn nur in dem Sinne eine, „worin der Galgen ein Versöhnungspfahl ist" (T. II, 3105). Und es kann für ihn keine Versöhnung geben in dem Sinne, daß „der Held oder der Dichter für ihn seine gefalteten Hände über die Wunde legt und sie dadurch verdeckt" (T. II, 2655). Dies bedeutete eine Vertuschung der Dissonanz, aber keine Lösung. Und vor allem kann er keine Versöhnung anerkennen, die in einer Lösung des Konflikts zwischen den Individuen bestünde und die so die ganze Sache nur zu einer Angelegenheit der Individuen machte; sie hätte in seinen Augen keine andere Bedeutung, als „daß die kämpfenden Potenzen sich erst miteinander schlagen, dann aber miteinander tanzen sollen" (T. II, 2972).

Wenn die metaphysische Urschuld in der durch den Willen zum Leben gegebenen Anmaßung des Individuums gegen die Idee beruht, so kann die Ausgleichung

auch nur zwischen Individuum und Idee stattfinden. Die Idee als das welterhaltende und deshalb sittliche Prinzip muß der individuellen Anmaßung gegenüber in ihrer Reinheit immer wieder hergestellt werden. So notwendig wie die Individualisierung, so notwendig ist die Satisfaktion, die das Drama der Idee durch den „Untergang des ihr durch sein Handeln oder sein Dasein selbst widerstrebenden Individuums verschafft, eine Satisfaktion, die bald unvollständig ist, indem das Individuum trotzig und in sich verbissen untergeht, bald vollständig, indem das Individuum im Untergang selbst eine geläuterte Anschauung seines Verhältnisses zum Ganzen gewinnt und in Frieden abtritt" (ib. S. 31).

Diese, von jeder individuellen Ausgleichung entfernte Versöhnung entspricht dem ewigen Kreislauf alles Geschehens, in dem jedem Gestaltwerden die Auflösung in die „Weltmasse" ebenso unvermeidlich folgen muß, wie es sich vollzog. Der tiefste Sinn dieser Versöhnung liegt also in einer Analogie zu dem kosmischen Werden und Vergehen beschlossen. Das mit Vorliebe gebrauchte Bild von dem Tropfen, der wieder zu Wasser wird, begegnet auch hier: „Die Versöhnung im Tragischen geschieht im Interesse der Gesamtheit, nicht in dem der Einzelnen, der Helden, und es ist gar nicht nötig, obgleich besser, daß er sich selbst ihrer bewußt wird. Das Leben ist der große Strom, die Individualitäten sind Tropfen, die tragischen aber Eisstücke, die wieder zerschmolzen werden müssen und sich, damit dies möglich sei, aneinander abreiben und zerstoßen" (T. II, 2664). Und noch besser drückt ein von Hebbel selbst „Gleichnis" genannter Vergleich seine Meinung aus: „Das Drama, wie ich es konstruiere, schließt keineswegs mit der Dissonanz, denn es löst die dualistische Form des Seins, sobald sie zu schnei-

dend hervortritt, durch sich selbst wieder auf, es stellt, wenn ein Gleichnis erlaubt ist, die beiden Kreise auf dem Wasser dar, die sich eben dadurch, daß sie einander entgegen schwellen, zerstören und in einem einzigen großen Kreis, der den zerrissenen Spiegel für das Sonnenbild wieder glättet, zergehen" (ib. S. 31).

Gibt es überhaupt eine tragische Versöhnung, so kann es doch wohl nur diese sein.

Der metaphysische Dualismus des Rechts zwischen Idee und Individuum, der die tragische Theorie Hebbels begründet, kann praktisch, d. i. in der Tragödie, nur in der allseitigen Berechtigung der Charaktere dargestellt werden, eine Berechtigung, die sich, auf das empirische Gebiet übertragen, aus der von so und so viel Faktoren abhängigen Bestimmtheit des empirischen Charakters herleitet. Damit hat Hebbel, ganz abgesehen davon, daß schon sein allgemeinstes Prinzip, wonach Leben an sich schon „Schuld" ist, eine starke Erschütterung des alten Schuldbegriffs, des „dürftigen, speziellen Sündenbegriffs" (W. XI, 30) bedeutet, endgültig Bresche gelegt in jene einseitige, moralisierende Schuld- und Sühnetheorie, die einerseits eine Cordelia, eine Desdemona „schuldig" d. i. moralisch-strafbar schuldig haben mußte, um eine Rechtfertigung für die Sühne herauszuklauben, und anderseits für das Recht auch eines Richard III, eines Claudius so gar keinen Sinn hatte. In der Anwendung dieses Prinzips der allseitigen Berechtigung sieht Hebbel das Kriterium des guten Dramatikers: „Von dem dramatischen Dichter ist es bekannt, daß er um so weniger taugt, je mehr Bösewichter er braucht. Wie schwarz ist der Teufel bei den kleinen Talenten, wie oft wird er zitiert, und wie weiß Shakespeare selbst seine furchtbarsten Charaktere auf Naturbedingungen zurück-

zuführen, die ihnen die Existenzberechtigung sichern, — — — — daß in Romeo und Julia die Alten so gut ein relatives Recht haben wie die Jungen, daß in König Lear die grausamen Töchter in dem unnahbaren Jähzorn des Vaters wenigstens ihre halbe Entschuldigung finden, daß ein Zauderer wie Hamlet einem Usurpator wie Claudius nicht rein wie ein Engel des Lichts gegenüber steht, das leuchtet auch dem Kurzsichtigsten ein — — —"[1] (W. XII, 328).

In dem Verhältnis der Individuen zur Idee wird das Verhältnis „des jedesmaligen Welt- und Menschenzustandes" zu dieser repräsentiert. Auch der jedesmalige Welt- und Menschenzustand ist im Verhältnis zur Idee nur eine vorübergehende Individuation, in der jene sich manifestiert. Das Werdende, die Geschichte als der Niederschlag der wandelnden Zeit, ist der Stoff des Dramas. Das Drama als solches ist ein historisches, welches sein Stoff auch sein mag. Das Drama kann den Lebensprozeß gar nicht darstellen, ohne in ihm die geistigen, moralischen, religiösen Bildungen, aus denen jener hervorgegangen ist, mit darzustellen. Es wird wohl oder übel stets „die Atmosphäre der Zeiten mit zur Anschauung bringen" (ib. 5). Es wird in jeder Individualität, die als solche „wie jede Kristallisation von gewissen physikalischen Be-

[1] Sich selbst glaubt Hebbel kein besseres Zeugnis ausstellen zu können, als durch den Hinweis auf die Existenzberechtigung seiner Personen im obigen Sinne. Er ist sehr zufrieden damit, daß in Maria Magdalene „alle recht haben, sogar Leonhard, wenn man nur nicht aus den Augen läßt, daß er von Haus aus eine gemeine Natur ist, die sich in eine höhere nicht finden und an sie nicht glauben kann, und daß also die Gebundenheit des Lebens in der Einseitigkeit, aus der von vornherein alles Unheil der Welt entspringt, so recht schneidend hervortritt. — — Leonhard ist ein Lump, aber eben deswegen – ein Lump kann nichts Böses tun" (T. II, 2926). Und so auch in bezug auf Herodes und Mariamne, Gyges usw.

dingungen abhängig ist, von der Beschaffenheit der Geschichtsepoche, in die sie fällt" (T. III, 3865), diese Geschichtsepoche selbst, und zwar ihren tiefsten Gehalt als das allein Wesentliche darstellen: „die Dichtkunst, die höchste, ist die eigentliche Geschichtschreibung, die das Resultat der historischen Prozesse faßt und in unvergänglichen Bildern festhält, wie z. B. Sophokles die Idee des Griechentums" (T. II, 2070).

Daß hier von einer historischen Wahrheit im gewöhnlichen Sinne keine Rede sein kann, daß für das Drama wie das Leben überhaupt, so auch die geschichtlichen Tatsachen nur Rohstoff bedeuten, demgegenüber es in der Natur des Kunstwerkes liegt, formgebend, gestaltend, symbolisch in jedem Teil wie im Ganzen zu sein, und gerade dadurch die höchste Wahrheit zu geben, ist klar: „Für wen das von der Geschichte abweichende, historische Drama eine Sünde an der Geschichte ist, für den muß auch der Tisch eine Sünde am Baum sein" (T. III, 4073).

Der Dualismus des Rechts ist das Gesetz aller historischen Zustände, alles historischen Geschehens. Jede historische Bildung bedeutet an sich die Schmälerung, wenn nicht Verdrängung der Rechtssphäre einer andern. Eine neue Epoche setzt sich durch, es ist ihr Recht, aber sie kann dies nicht anders, als indem sie die alte, also ein altes Recht verdrängt. Nie kann von einem absoluten Recht, von einem „definitiven, gewissermaßen chemischen Scheidungsprozesse", von schwarz oder weiß die Rede sein. Stets wird es sich nur um ein „moralisches Plus oder Minus" (W. XII, 329) handeln. In diesem Lichte sieht Hebbel Revolution und Restauration, Protestantismus und Katholizismus, in diesem Lichte sieht er auch die historischen Persönlichkeiten, die jene großen Bewegungen zum Aus-

trag bringen. Und weil dies so ist, weil wie das Gesetz des Weltlaufs, wie das Gesetz der Tragödie der Dualismus des Rechts auch das Gesetz des im menschlichen Geschehen sich darstellenden Weltlaufs, der Geschichte ist, deshalb ist auch die Geschichte nichts anderes als ein tragischer Prozeß. Die Geschichte „spitzt sich in allen großen Krisen immer zur Tragödie zu" (ib.). Und so ist für Hebbel der Historiker dem Gehalte nach, den er darstellt, in letzter Linie nichts anderes als der Dramatiker. Und so ist der Maßstab, an dem der eine gemessen wird, zugleich das Kriterium für den Wert des andern. Wenn also der Dramatiker seine Befähigung an der Art, wie er jenen Dualismus zum Ausdruck bringt, nachzuweisen hat, so auch der Historiker: „Was nun ein Dramatiker wert ist, der für diesen Dualismus des Rechts keinen Sinn hat, weiß jeder, aber der Historiker, dem er fehlt, sollte nicht höher im Preise stehen; wer nur schwarz oder weiß kennt, der kennt gar nichts, und wer mir nicht Ignatius v. Loyola und den La Roche Jaquelin zeichnen kann, dem erlasse ich auch den Luther und den Mirabeau"[1] (ib.).

[1] Die eben angeführten Zitate stammen aus dem Jahr 1862. Sie sind nicht nur ein besonders deutlicher Beweis für den unauflöslichen Zusammenhang, in dem sich bei Hebbel Metaphysik, tragische Theorie, Rechts- und Geschichtsphilosophie befinden, sondern auch dafür, wie sich Hebbel im Kern seiner Grundanschauungen treu geblieben ist, wenn auch ihr Gewand im Laufe der Zeit etwas weniger metaphysisch wurde. (Siehe „Zu Hebbels Anschauungen über Kunst und künstlerisches Schaffen" von A. Schapire im Archiv für systematische Philosophie 13, 242ff.)

Daß hier der Historiker in diesem Sinne neben den Tragiker gestellt wird, könnte als ein Widerspruch zu der eben erst mitgeteilten Ansicht, wonach die Dichtkunst die „eigentliche", d. i. die höhere Geschichtschreibung ist, aufgefaßt werden, um so mehr, da Hebbel auch an anderer Stelle von der Geschichte als einem „buntscheckigen, ungeheuren Wust von Tatsachen" (W. XI, 5) spricht, und daß der Geschichtschreiber „die Maschine in ihren äußeren Umrissen, der Dichter das innere Getriebe" darstellt (T. III, 4698).

Das Drama soll nun gerade den Moment ergreifen, in dem dieser Dualismus des Rechts besonders klar zutage tritt. Sein letzter Vorwurf sind die Krisen, die Geburtswehen der um eine neue Form ringenden Menschheit. Wenn der geschichtliche Prozeß neue politische, religiöse, soziale Ideen aus sich heraus treibt, wenn ein Brechen der Weltzustände eintritt, dann ist seine Zeit gekommen. Die Geschichte lehrt, daß das große Drama stets mit entscheidenden Veränderungen, mit den Erneuerungen der Menschheit zusammenfiel. Die Revolutionen im weitesten Sinn sind also der Vorwurf des großen Dramas: Revolutionen nennt Hebbel „die Krankheiten, die das Wachstum der Menschen bezeichnen" (T. III, 4661). Innerhalb dieser Krankheit ist das Wesentliche aber der Übergang zur Gesundheit. Dieser Übergang findet ganz im Sinne des Hebbelschen Gedankens dann statt, wenn „Euch (den Dramatikern) das Leben in seiner Gebrochenheit entgegentritt und zugleich in Eurem Geist, denn beides muß zusammenfallen, das Moment der Idee, in dem es die verlorene Einheit wiederfindet, da ergreift es" (W. XI, 46).

Hebbels Drama ist ein historisches, mag sein Stoff, seine Behandlung noch so „unhistorisch" sein, es ist ebenso ein ethisches, selbst wenn es in seinen einzelnen Bestandteilen nach der herkömmlichen Ansicht noch so „unsittlich" ist. „Sittlich muß das Drama immer sein, gesittet kann es nicht immer sein." Ja, nach Hebbel scheint sogar die „Unsittlichkeit" seiner einzelnen Elemente Erfordernis zu sein, wenn aus ihnen die Sittlichkeit des Ganzen, die es als Repräsentant der Totalität des Weltprozesses und dessen Notwendigkeit bedeutet, hervorgehen soll. „Wenn die Charaktere die sittliche Idee nicht verneinen, was hilft es, wenn

das Stück sie bejaht? Eben um dem Ja des Ganzen Nachdruck zu geben, muß das Nein der einzelnen Faktoren ein so entschiedenes sein" (T. III, 4176).

Denn erst aus der Maßlosigkeit, der Leidenschaft und damit der Unsittlichkeit der Individuen („denn was ist unverständiger und unsittlicher als die Leidenschaft"?) (T. III, 4144) kann so die durch das Drama symbolisierte Selbstkorrektur der Welt und in dieser das höchste Weltmoralprinzip hervorgehen: „Ich behaupte aber, daß gar kein Drama denkbar ist, welches nicht in allen seinen Stadien unvernünftig oder unsittlich wäre. Ganz natürlich, denn in jedem einzelnen Stadium überwiegt die Leidenschaft und mit ihr die Einseitigkeit oder die Maßlosigkeit. Vernunft und Sittlichkeit können nur in der Totalität zum Ausdruck kommen und sind das Resultat der Korrektur, die den handelnden Charakteren durch die Verkettung ihrer Schicksale zuteil wird. Genau besehen, nimmt der Dichter die unvernünftigen und unsittlichen Elemente aus der Welt und löst sie seinerseits in Vernunft und Sittlichkeit auf, indem er Ursache und Wirkung enger zusammenrückt, als es in der Wirklichkeit zu geschehen pflegt" (W. II, 395).

III.

DER STAAT

Hebbels Weltauffassung, die Gesamtheit seiner Anschauungen über Leben, Kunst, Geschichte usw., ist von einer eigentümlichen Einfachheit. Alle diese Anschauungen sind mehr oder minder aus einem Punkte heraus zu begreifen, aus einer Quelle werden sie gespeist, aus seiner metaphysischen Betrachtungsweise. Ihr Ursprung ist nicht „von dieser Welt". Ohne eine Würdigung ihrer metaphysischen Herkunft wäre ein letztes Verständnis unmöglich. Seine ästhetisch-tragische Theorie ist durchaus von seiner Metaphysik durchtränkt. Hätte Hebbel seine metaphysische Weltansicht geändert, so hätte er auch seine Ästhetik ändern müssen.

Nicht anders ist es mit seiner Auffassung vom Staat und dem Verhältnis des Einzelnen zu ihm. Nicht daß diese Auffassung durchaus original, weder vor noch nach ihm gewesen wäre — von Plato bis zu Hegel hatte sie ihre Vertreter und wir werden später finden, daß die ganze Zeitströmung ihr besonders günstig war. Das Eigentümliche ist auch hier die unlösliche Verankerung, das untrennbare Verwobensein mit jenem metaphysischen Prinzip. Bis zu einem gewissen Grade ist das selbstverständlich. Es kann gar nicht anders sein, als daß Staatsauffassung und Weltanschauung eines Menschen innerlich zusammenhängen. Aber bei Hebbel ist das noch in einem ganz andern Sinne der Fall. Seine

Staatsauffassung ist nichts als eine Anwendung seiner metaphysischen Weltauffassung, eine Übertragung von dem Gebiete des Absoluten auf das des Endlichen, des Ewigen auf das Zeitliche, ein Spezialfall jener.

Diese Übertragung liegt in der Natur der Sache. Eine auf den Dualismus zwischen Einzelwesen und All zugespitzte Metaphysik ist ja wie geschaffen zu einer Übertragung auf ein Verhältnis, wie es zwischen dem Individuum und dem Staat, diesem All, diesem geschlossenen Ganzen, besteht. Dieselben Fragen dort wie hier: Was des Einzelwesens und was des Universums ist, dort; was des Individuums und was des Staates ist, hier. Solange es Staaten gibt, wird die Frage nie rein gelöst werden können, wo das Recht des Individuums aufhört, ein Recht zu sein und zum „Raube" an der Gesamtheit, zur Verletzung des Staatsinteresses wird, und umgekehrt. Der Dualismus des Rechts ist von der Existenz des Staates als eines aus der Existenz von Individuen erwachsenen Gebildes nicht zu trennen. Das Weltgesetz, dessen Wesen Hebbel ein für allemal dahin formuliert hat, daß „es sich im Grenzensetzen zwischen dem Ganzen und der Einzelerscheinung äußert" (T. III, 3833), kann nur das innerste Gesetz des Staates, dieser Welt im kleinen sein.

Als notwendiger Ausfluß seiner Philosophie ist demnach auch der Staatsgedanke Hebbels verhältnismäßig einfach, ist nicht das Produkt umfangreicher Erfahrungen, eingehender Studien über Welt- und Staatengeschichte; er ist nicht empirisch, er ist apriorisch gefaßt. Hebbel ist kein Staatsrechtslehrer. Wir erwarten von ihm keine scharf formulierte Theorie über Wesen, Ursprung, Zweck des Staates. Er sucht nicht lange danach, ob der Staat durch Vereinbarung oder durch Macht entstanden sei. Daß ersteres nicht der

Fall ist, ist ihm zwar sicher. „Der Staat beruht so wenig auf einem bloßen Vertrag als der Mensch" (T. III, 5183). Und er ist ebensowenig auf seine letzten Daseinsgründe zurückzuführen wie dieser, ebensowenig wie eine Naturerscheinung, seine Existenz ist sein Beweis, sein Rechtsgrund. Er ist eine mit dem Wesen des Menschen gesetzte Notwendigkeit, eine in der Anlage der Menschheit gegründete und deshalb nicht weiter zurückführbare letzte Gegebenheit. Die in der Menschheit eingeschlossenen, unter die Einzelnen verteilten Kräfte drängen nach Konzentration. „Konzentration ist der ewige Gegenstand ihrer Sehnsucht und zeugt in verzweifelter Selbsthilfe Religionen und Staaten" (T. I, 1765).

Die metaphysische Betrachtungsweise Hebbels bedurfte, um ihr Letztes zu sagen, der Symbole; oder vielmehr sie konnte, auf die Erscheinungen des Lebens angewandt, nicht anders als in diesen Symbole sehen, Sinnbilder des Unendlichen, der Idee, die sich in ihnen manifestierte. Hebbel spricht selbst wiederholt von seiner Neigung zu dieser symbolisierenden Betrachtung, die in dem Kleinen das Große, in dem Niederen das Hohe, in dem Individuellen das Typische, in jedem Ding das Bild eines Höheren zu sehen liebte. Während es Leute gibt, wie er meint, die am Meere nur die Schiffe sehen, die darauf segeln, und auf dem Schiffe nur die Waren, die die Dinge also stets auf eine kleinere Bedeutung reduzieren, war es bei ihm gerade umgekehrt. Bei dem großen Hamburger Brande war es mir, schildert er, „als ob ich nichts Gegenwärtiges sähe, aber die ungeheuersten Bilder der Vergangenheit standen vor meinem Blick; ich sah Karthago mit dem zerschmelzenden Moloch, ich sah Persepolis und die tanzende Thais, ich sah Moskau und den Imperator, wie er unwillig und

finster den Kremlin verließ. Ja sogar in den Momenten, wo ich selbst Hand anlegte, war mir zumute wie bei einer Tätigkeit im Traum" (T. I, 3595). So sind ihm die Gestalten der eigenen Dichtung nicht nur sie selbst, sie sind ihm zugleich Repräsentanten ihres Standes, ihres Volkes, der historischen Entwicklungsstufe, bis hinauf zum letzten, der Menschheit, der Welt[1]. Judith repräsentiert ihm „den schwindelnden Gipfelpunkt des Judentums", wie Holofernes „das sich überstürzende Heidentum" (B. II, 33). Ihn interessiert bei ihrer Sache nicht „das Faktum, daß ein verschlagenes Weib vorzeiten einem Helden den Kopf abschlug", sondern „der zwischen den Geschlechtern anhängige große Prozeß" (W. I, 410). Judentum und Christentum sind ihm „wiederum nur Repräsentanten der von Anbeginn in einen unlösbaren Dualismus gespaltenen Menschheit" (B. II, 33), „und so hat der Kampf, in dem die Elemente meiner Tragödie sich gegenseitig aneinander zerreiben, die höchste symbolische Bedeutung" (ib.). Und zuletzt wird ihm die ganze Tragödie zu einem Drama, „das die Welt mit allen Lebensströmen umfaßt, und das von Gott an bis zum unseligsten Narren herunter die gesamte Schöpfung repräsentiert" (B. II, 97). Ebenso sieht er in seiner „Maria Magdalene" nicht die Tragödie der Clara, noch nicht einmal die des Bürgermädchens, sondern des Bürgertums, der „schrecklichen Gebundenheit in der Einseitigkeit" usw.

Charakteristisch für die symbolisierende Betrachtungsweise Hebbels ist ein Bild, dessen er sich mit Vorliebe bedient, wenn er über das Verhältnis der Menschen

[1] Womit aber nicht gesagt sein soll, daß sie, wie man Hebbel vorzuwerfen liebt, nur abstrakte Typen, keine lebendigen Menschen seien.

untereinander und zu den Dingen aussagen will. Dieses Bild ist der Kreis. Seinem geistigen Auge stellen sich alle Erscheinungen in Kreisen dar, die sich schneiden oder umschließen. In einer Tagebuchnotiz (T. II, 2207) lesen und sehen wir von ihm selbst bildlich veranschaulicht „das Verhältnis der meisten Menschen zueinander". Vereinigen sich zwei getrennte Wesen, zwei sich schneidende Kreise, so wird ein einziger das Symbol dieser Vereinigung: „Wo sich zwei Menschen umarmen, da bilden sie einen Kreis" (T. III, 3570). Analog jener Betrachtungsweise, „in den Dingen nicht die Dinge selbst" (B. II, 125), sondern immer höhere und höhere zu erkennen, sieht er den Menschen als den Mittelpunkt eines konzentrischen Kreissystems, bis ihn der höchste Kreis umschließt: Gott. „Und kann der Mensch Gott nicht in sich aufnehmen, so muß wohl Gott den Menschen in sich aufnehmen, aber der Mensch wird sich auch dann nur als kleiner Kreis im größeren fühlen" (T. II, 2132). Und so ist ihm das Wesen der höchsten Bildung geradezu eins mit der Fähigkeit, diese Verhältnisse und die in ihnen sich offenbarende Unendlichkeit der Beziehungen zu erfassen. „Wenn der Mensch sein individuelles Verhältnis zum Universum in seiner Notwendigkeit begreift, so hat er seine Bildung vollendet und eigentlich auch schon aufgehört, Individuum zu sein; denn der Begriff dieser Notwendigkeit, die Fähigkeit, sich bis zu ihm durchzuarbeiten und die Kraft, ihn festzuhalten, ist eben das Universelle im Individuellen, löscht allen unberechtigten Egoismus aus und befreit den Geist vom Tode, indem er diesen im wesentlichen antizipiert"[1] (B. IV, 102).

[1] Vgl. auch: „Höchstes Kriterium der Bildung" (W. VI, 364).

Aus diesem Gedankengang heraus ergibt sich als Resultat, daß die Wahrheit einer Sache erkennen nichts anders heißt, als sie in ihrer Bezogenheit auf das Größere erfassen. „Wie oft wird innerhalb eines Kreises philosophiert, d. h. über die schöne, runde Linie, die den Philosophen umgibt, allerlei Geistreiches gesagt, wenn über den Kreis philosophiert, d. h. wenn er in einen größeren aufgelöst werden soll" (T. III, 3321).

Auch der Staat ist ein solcher, einen kleineren umschließenden, von einem größeren umschlossener Kreis. Der kleinere Kreis ist das Individuum, der größere, letzte das Weltall, die Idee. Auch über den Staat kann das letzte Wort nur durch seine Auflösung in den größeren Kreis gesprochen werden.

Auf Grund der von uns charakterisierten Analogie wird der Staat bei Hebbel zum vornehmsten Symbol des Weltalls und des Weltgesetzes. Das Weltgesetz ist, wie wir wissen, die Sittlichkeit. Und so wird der Staat zum „Körper und Werkzeug der sittlichen Idee" (T. III, 3946). Deshalb ist es wie das des Weltalls „sein höchstes Gesetz, sich zu behaupten" (T. II, 2355). Er muß sich behaupten selbst um den Preis, daß ein positives, ein Einzelgesetz dadurch verletzt wird, denn er ist ja erst die Bedingung, daß ein solches überhaupt sei. „Ich glaube, daß es Momente gibt, wo das positive Gesetz zurücktreten muß, weil das Fundament erschüttert ist, auf dem es beruht" (B. V, 204). Es muß also wohl unterschieden werden zwischen absolutem und relativem Recht. Jenes kann er schlechterdings nicht verletzen, denn er ist es selbst, er „setzt sich selbst", so wenig er einem Einzelgesetz unterworfen sein kann. Wie das Drama in allen seinen Stadien unsittlich und unvernünftig sein darf und doch als Ganzes die höchste Sittlichkeit repräsentiert, wie das große

Kunstwerk überhaupt, wie — um mich einer andern Analogie zu bedienen — der große Mann Hegels als Geschäftsführer des Weltgeistes dem Weltzweck und in diesem der absoluten Sittlichkeit dient und doch den gewöhnlichen moralischen Ansprüchen nicht untersteht: — so steht der Staat jenseits von Gut und Böse, da er kraft seiner Natur dem höchsten Guten dienen muß. Deshalb ist das schwerste Verbrechen das wider den Staat: „Mit Recht wird eine Verschwörung an die Spitze aller Verbrechen gestellt, denn alle andern greifen nur einzelne Gesetze an, die Verschwörung den Grund der Gesetze, also alle zugleich" (T. III, 4009).

Und deshalb kann zwischen den Interessen des Individuums und denen des Staates letzten Endes ein Antagonismus gar nicht bestehen. Das Individuum kann den Staat, den Grund aller Sittlichkeit gar nicht angreifen, ohne sich selbst, die Bedingungen seines Daseins, aufzuheben, ebenso wie sich das Einzelwesen aus dem Weltall, das Einzelglied von dem Organismus nicht loslösen kann, ohne sich selbst zu zerstören: „Im sittlichen Staat ist der Empörungsversuch immer zugleich auch ein Selbstmordversuch; denn da das Individuum immer nur durch den Staat existiert, so würde es sich in ihm vernichten" (T. III, 4882).

So ungeheuer auch die Bedeutung ist, die Hebbel dem Verhältnis des Einzelnen zum Staate verleiht, so hat er sich doch fast nirgends darüber ausgesprochen, wie diese Bedeutung praktisch zum Ausdruck gelangen könnte. Während z. B. ein dem „staatlosen Geschlecht" des 18. Jahrhunderts angehörender Schiller die Erziehungsfrage in eine durchaus politische Perspektive rückte, spricht sich Hebbel über diese von seinem Standpunkte aus weitaus wichtigere Angelegenheit keineswegs aus. Daß der Staat und überhaupt alle allgemeinen

Institutionen eine unvermeidliche Beschränkung der individuellen Entfaltungsmöglichkeit darstellt, darüber war er sich klar. „Die menschlichen Institutionen wollen den allgemeinen Menschen, der Mensch aber, wer und wie er sei, will sich individualisieren. Daher der Bruch" (T. III, 4184). Sehr scharf, so scharf wie es nur der ausgeprägteste Individualist hätte tun können, hatte er sich früher schon gelegentlich darüber ausgesprochen. Hier nennt er es geradezu ein Unglück, daß die menschliche Gesellschaft „der auf nichts Ursprüngliches zurückzuführenden Form des Staates bedarf, denn die genialsten Richtungen und Entwicklungen der Individualitäten werden dadurch im Keime erdrückt, und es ist die Frage, ob die übrigbleibenden, die allerdings innerhalb der Wälle und Mauern besser wie sonst gegen Wind und Wetter geschützt sind, in ihrer füllereichsten Ausbeute für die zurückgehaltenen und erquetschten Ersatz leisten" (W. X, 370).

Hebbel hat diese mehr oder minder praktische Frage nicht weiter verfolgt. Wir wissen aber, daß sich ihm aus seiner metaphysischen Weltbetrachtung die Antwort darauf bereits ergeben hatte. Mußte nicht seine Judith, deren Tragödie er in sich trug, als er jene Worte schrieb, mußte nicht seine Agnes Bernauer[1] fallen, damit jene andern besser gegen Wind und Wetter geschützt seien, damit sie in Ruhe und Frieden ihren Kohl bauen könnten?

Wir kennen die Bedeutung, die Hebbel dem Individuellen innerhalb des Weltprozesses zuerkennt. So hat er auch die Bedeutung des Individuums und zumal des großen Individuums, auf das es hier zumeist

[1] „Agnes Bernauer" wird wegen ihrer Wichtigkeit für das ganze Problem in einem eigenen Kapitel behandelt werden.

ankommt, für den Menschheitsprozeß, die Geschichte, in ihrem vollem Werte gewürdigt. Daß diese „doch eigentlich nur in Individuen münde", daß jeder große Fortschritt nur an Individuen geknüpft sei, hat er wiederholt ausgesprochen. Nicht die Völker als Völker bringen die großen Leistungen hervor, „sondern nur die Individuen. Darum ihr Herrn Nivellisten, Respekt für Könige, Propheten, Dichter"[1] (T. III, 5073).

Von hier aus wäre der Weg frei zu einer individualistischen Weltauffassung. Er wäre es, wenn Hebbel damit sein letztes Wort gesprochen hätte.

Wir haben auf der andern Seite das Wort, daß „ein König weniger Recht hat, ein Individuum zu sein, als jeder andere" (T. III, 3370).

Wie ist dieser Dualismus zu lösen?

In einer Tagebuchnotiz (T. III, 3839) spricht Hebbel von der völligen „Ideenlosigkeit des Wallenstein", die er darin sieht, „daß das zur Anschauung gebrachte Problem, welches in dem Mißverhältnis zwischen der bestehenden Staatsform und dem darüber hinausgewachsenen großen Individuum zu suchen sei, nur durch eine in ebendiesem Individuum aufdämmernde höhere Staatsform zu lösen gewesen wäre, daß Schiller es aber nicht allein nicht gelöst, sondern es nicht einmal rein ausgesprochen habe". Ebenso tadelt er am „Faust", daß in ihm wohl der Ausblick auf eine höhere Entwicklungsstufe des Individuums, nicht aber der Welt eröffnet sei.

Das ist das letzte Wort Hebbels, hier gehen das individuelle und das universelle Prinzip ineinander über.

Das Mißverhältnis, in das ein großes Individuum zu einer bestehenden Institution gerät, wird gelöst, wenn es gerade durch seine Selbstbehauptung diese Institution

[1] Siehe auch „Napoleon" (W. VI, 368).

auf eine höhere Stufe rückt. Die Anmaßung des Individuums wird gesühnt, der Idee geschieht Satisfaktion, wenn die revolutionäre Ichsucht der Ausgangspunkt wird für die Evolution des Ganzen. So wird die Größe des Individuums, die im Plane des Weltprozesses gar nicht entbehrt werden kann, weit davon entfernt, eine Verneinung des universalen Prinzips zu sein, seine höchste Bejahung, seine letzte Bestätigung. Das Individuum ist nur groß, wenn und weil es — anscheinend herrschend — dient. Über seiner „Maßlosigkeit" schwebt das unbedingte Primat, der endgültige Sieg des All. So ist es letzten Endes nur ein Werkzeug der Idee, die es gewähren läßt, um, wenn es ihren Zwecken gedient, über es hinwegzugehen. Dies ist, wie bereits angedeutet, besonders prägnant das Motiv der „Judith".

In der Judith wird die „Maßlosigkeit" in der spezifischen Maßlosigkeit des über sein Geschlecht hinausstrebenden Weibes dargestellt. Auf diese Maßlosigkeit aber ist der ganze Plan der Gottheit aufgebaut. Judith kann diesen Plan nur dann ausführen, wenn sie aus den dem Weibe von der Natur gezogenen Grenzen heraustritt, indem sie handelt und sich dadurch als Weib selbst aufhebt. Denn nach Hebbel ist Weib sein und Handeln ein Widerspruch in sich selbst (S. T. I, 1802). Und dafür muß sie von derselben Gottheit, die sich dieser Maßlosigkeit bediente, vernichtet werden:

„Die Gottheit selbst, wenn sie zur Erreichung großer Zwecke auf ein Individuum unmittelbar einwirkt und sich dadurch einen willkürlichen Eingriff — — — ins Weltgetriebe erlaubt, kann ihr Werkzeug vor der Zermalmung durch dasselbe Rad, das es einen Augenblick aufhielt oder anders lenkte, nicht schützen. Das ist wohl das vornehmste tragische Motiv, das in der Ge-

schichte der Jungfrau von Orleans liegt. Eine Tragödie, welche diese Idee abspiegelte, würde einen großen Eindruck hervorbringen durch den Blick in die ewige Ordnung der Natur, die die Gottheit selbst nicht stören darf, ohne es büßen zu müssen"[1] (T. I, 1011).

Das hatte Hebbel im März 1838 geschrieben. Ein Jahr später gewann dieser Gedanken dichterische Gestalt in seiner Judith. Elf Jahre später wird er noch deutlicher ausgeführt in der Rezension einer Tragödie („Die Wahebitin" von V. P. Weber):

„Wer ist diese Wahebitin? Eine Jungfrau von Orleans ohne ihre Motive, eine improvisierte Amazone, welche die Schranken des Geschlechts übersprungen hat, nicht weil der Finger Gottes sie gebieterisch hinüberwies, sondern weil sie ihrem Vater den in der Schlacht gefallenen Sohn ersetzen und, wie sie selbst einmal sagt, die Bewunderung der Welt erlangen will. Es kann Leute geben, die diese armselige Art der Motivierung der abgrundtiefen Schillerschen vorziehen, weil sie dieselbe, nach dem trivialen Nützlichkeitsprinzip gemessen, menschlich zugänglicher und begreiflicher finden. Aber Schiller wußte sehr wohl, warum er seiner Johanna neben der flammenden Begeisterung für König und Vaterland noch eine ganz mystische bis in die fernste Kindheit hineinreichende Reihe von Visionen, Träumen und Erscheinungen lieh; er wußte sehr wohl, warum er ihrem Entschluß, der erst bei dem Anblick des ihr als Zeichen verheißenen Helms, nun aber auch plötzlich, reif wurde, so viele Momente des Zitterns und Zagens, des Zweifelns, ja des instinktartigen Widerstrebens vorangehen ließ. Denn ein Weib, das sich in Schlacht und Kampf hineinstürzt, und den ihm angewiesenen Kreis mit dem diesem entgegengesetzten geradezu vertauscht, ist uns dann nicht mehr abstoßend und widerwärtig, wenn man erkennt, daß es nicht anders kann, daß es von höherer Macht getrieben wird. Dies wird aber eben nur auf dem von Schiller eingeschlagenen Weg, der weit über die Sphäre nüchterner Selbstbestimmung hinausführt, anschaulich gemacht; ein einfacher Willensakt, wie auch immer hervorgerufen, ist dazu durchaus nicht hinlänglich. Nicht das Individuum darf sich von den Forderungen der Natur entbinden, um seinem persönlichen

[1] Hebbel statuiert hier einen Gegensatz zwischen Gottheit und Natur, der mit anderen Äußerungen nicht im Einklang steht.

Drange, sei oder scheine dieser auch noch so edel, genug zu tun; nur die Natur selbst kann es lossprechen[1], um auf diese Weise einen großen, durch gewöhnliche Mittel nicht mehr realisierbaren Zweck zu verwirklichen. Dem Dichter ist es nämlich vergönnt, sich das Universum als aus einer unendlichen Reihe von Kreisen[2] bestehend, vorzustellen, die sich spiralförmig auseinanderwickeln und von denen der weitere den engeren in dem Sinne bedingt, daß die für diesen geltenden Gesetze in demselben Moment außer Kraft treten, wo sie mit den in jenem herrschenden hindernd und hemmend zusammenstoßen. Darum fällt der Unterschied zwischen Mann und Weib für ihn in dem Augenblick weg, wo in der kleinen Welt, deren Spitze der beide Geschlechter umfassende Mensch ist, nur noch durch ein außerordentliches Werkzeug ein großes und notwendiges Ziel erreicht werden kann. . . . . Gelingt es ihm dann noch, das der gewöhnlichen Ordnung der Dinge momentan entrückte Individuum durch die von ihm ausgehende Tat in einen Konflikt mit sich selbst zu versetzen, der es dieser Ordnung am Ziel seiner Laufbahn wieder unterwirft und auch diesen Konflikt noch durch eine letzte, höchste, nun aber rein menschliche und sittliche Kraftanstrengung[3] zu lösen, so hat er den Ring, in dem sich jedes echte Kunstwerk bewegt, vollständig geschlossen . . ." (W. XI, 283).

Klar und unzweideutig führt Hebbel hier noch einmal das Judithmotiv und in diesem das Motiv des großen Menschen überhaupt vor, wie er metaphysisch im Weltprozeß verwandt wird, wie er im Drama, das ja nur diesen Weltprozeß abspiegelt, darzustellen ist. Das Bedeutsam-Widerspruchsvolle ist auch hier, daß das Individuum, unter einem göttlichen Gebot stehend, handeln und von derselben göttlichen Instanz für seine Maßlosigkeit bestraft werden muß. Das Unvermögen der Gottheit, das Individuum vor den Folgen dieser Maßlosigkeit zu schützen, deren sie selbst bedurfte, ist das Rätselhafteste des Rätsels. Wir stehen

[1] Hier fällt im Gegensatz zu oben Natur und Gottheit zusammen.

[2] Vgl. die Ausführungen S. 27.

[3] Darunter ist wohl die Freiwilligkeit zu verstehen, mit der das Individuum sich der „gewöhnlichen Ordnung" wieder einfügt.

hier wieder da, wo der Dichter selbst nicht mehr weiter zu können bekannte, wo „das Drama sich mit dem Weltmysterium in ein und dieselbe Nacht verliert" (W. XI, 31), wo das Wissen aufhört und der Glaube als die Ahnung einer über allen Widersprüchen und Unbegreiflichkeiten waltenden letzten Harmonie beginnt. Nur, wenn der Dichter vermag, mit der Darstellung der Vernichtung zugleich jene Ahnung in uns zu erwecken, nur dann hat er seiner Aufgabe genügt[1].

Aber selbst wenn wir mit Hebbel in dem Gedanken, daß es so sein muß, wie es ist, die letzte Lösung jener ursprünglich-metaphysischen Dissonanz anerkennen, bleibt des Widerspruchs noch genug übrig.

Dieser Widerspruch tritt besonders dann hervor, wenn das metaphysische Prinzip Hebbels in sein ethisches übergeht, oder vielmehr, wenn dieses sich von jenem, obgleich letzten Endes eins mit ihm, zu trennen scheint und eigne Forderungen erhebt.

Das Weltgesetz berechtigt nicht nur zur Selbstbehauptung des Individuums, es macht sie gerade im Hinblick auf das Ganze zur Notwendigkeit, die letzte Konsequenz wäre die rücksichtslose Durchsetzung der individuellen Bestrebungen. Trotzdem wird auf der andern Seite das Aufgeben des individuellen Prinzips zugunsten des universellen als das ethisch Höhere betrachtet. „Die Billigkeit ist das Gesetz, welches der

[1] An einigen Dramen Byrons rügt Hebbel, daß das Schicksal in ihnen wohl vernichtet und zerstört, „aber es schmiedet sein Schwert nachher nicht zur Pflugschar um, es schneidet, wie es im Drama geschehen soll, die Hälse ab, die zu anmaßend hervorragen, aber es ist viel zu vornehm, um uns über das Warum und Wozu zu belehren und uns trotz unseres Schauderns unsere Zustimmung abzudringen. Keine Spur von jener großen Versöhnung, die in der Notwendigkeit liegt, wenn der Poet die äußere nur in eine innere aufzulösen weiß" (T. III, 3487).

Mensch sich selbst setzt, das Opfer, welches er von seinem Recht freiwillig den Göttern darbringt, ein höchster Akt der Pietät" (T. IV, 5623).

Der Dualismus zwischen Individuum und Idee, der metaphysisch in der Selbstbehauptung des einen als Mittel zum Zweck der andern aufgehoben wird, ist vom ethisch-empirischen Gesichtspunkt aus ein Vergehen des einzelnen gegen die allgemeinen Institutionen. Wenn dort die „metaphysische Urschuld" in den Tribut an die Idee umgesetzt wird, so ist hier das Zurücktreten des einzelnen das Gebotene, das Zurücktreten aus Pietät.

Die Pietät, die Ehrfurcht vor allem Gewordenen und dem in ihm verkörperten Recht ist es, die einerseits jene Unterordnung erleichtert und andrerseits auch dort Schonung gebietet, wo der Kampf der beiden Prinzipien unvermeidlich ist. Zwischen der metaphysischen Notwendigkeit des Sichselbstdurchsetzens und der ethischen Forderung der Unterordnung hat Hebbel die Brücke der Pietät geschlagen, ohne daß es ihm, wie mir scheint, gelungen wäre, die damit gegebene Antinomie zu beseitigen.

Das tritt besonders an Kandaules hervor. Zu der metaphysischen Urschuld, die zugleich sein Urrecht ist, sich auszubreiten, an die Stelle des Überlebten seine Ideen zu setzen, gesellt sich die ethische Schuld der Pietätlosigkeit, mit der er vorgeht, zwei jedenfalls gedanklich auseinanderzuhaltende Motive, wenn sie auch tatsächlich ineinander übergehen. Oder vielmehr, es ist nicht unbedingt zu entscheiden, worin die eigentliche Schuld des Kandaules zu sehen ist, in der metaphysischen Maßlosigkeit, daß er sich überhaupt durchsetzen will, oder in der Pietätlosigkeit, wie er es will. Die tragisch-evolutionistische Funktion des

Kandaules, die darin liegt, daß er nur um der Idee der Sitte willen zeitlich bedingte Formen verletzt, wird durch das Motiv der Pietätlosigkeit verdunkelt, oder dieses durch jene. Es entsteht die Frage, ob, wenn Kandaules nur etwas pietätvoller und schonender vorgegangen wäre, auch damit jene metaphysische, für die „Idee" unentbehrliche Schuld aufgehört hätte? Aber diese bleibt doch bestehen, muß bestehen bleiben, wenn anders seine tragische Mission vollzogen werden soll! Und wie soll er sie vollziehen, ohne pietätlos zu sein?

Ein weiteres kommt noch hinzu, jenes bereits erwähnte, von Hebbel als „Ideenlosigkeit" des „Wallenstein" charakterisierte Motiv. Kandaules empfindet persönlich seine tragische Schuld darin, daß es ihm an Kraft gebricht, seine Ideen in die Tat umzusetzen. Wer die Welt aus ihrem Schlaf weckt, wer ihr die „Schleier, Kronen oder rostigen Schwerter" (W. III, 335), ohne die sie nicht sein kann, nimmt, tut es nur dann ungestraft, wenn er „reich genug ist, ihr Höheres zu bieten" (ib.). Es erhebt sich hier wiederum eine Frage: Hörte, wenn Kandaules reich genug wäre, der Welt Höheres zu bieten, der Mangel an Pietät auf, eine Schuld zu sein? Kandaules bejaht von seinem persönlichen Gefühl aus diese Frage, und wenn wir sie in das Licht der ganzen Auffassung Hebbels stellen, spräche er damit ein letztes Wort des Dichters und der Dichtung aus: daß der Reichtum, die Maßlosigkeit des Individuums, dem großen Ganzen dienstbar gemacht, aufhört, eine „Schuld" zu sein. Wäre damit dann auch die Schuld der Pietätlosigkeit aufgehoben?

Mit dem Motiv des unberechtigten, weil unbefähigten Neuerers hat Hebbel den Kern einer neuen Tragödie in das Stück gebracht, ein Motiv also, das

unbeschadet der innern Einheit der Dichtung entbehrt werden könnte. Ja ich möchte sogar, noch weitergehend, die Frage aufwerfen, ob nicht in dieser Tragödie von dem ganzen metaphysisch-evolutionistischen Prinzip abgesehen werden könnte, ohne ihr Wesentlichstes zu gefährden? Als dieses Wesentlichste bliebe dann einfach die Verletzung der Sitte und Pietät in der weiblichen Würde und Schamhaftigkeit ohne jeden entwicklungsgeschichtlichen Ausblick zurück; und in diesem Lichte gesehen, dürfte die Frage, ob die Schuld mit der Größe der Befähigung abnimmt, jedenfalls keine unbedingt bejahende Antwort erfahren. Und wenn Hebbel schreibt, daß, „wie eine Insel aus dem Ozean die Idee der Sitte als die alles bedingende und bindende" aus der Tragödie hervorgehe (B. IV, 204), so ist auch da nicht ganz klar, ob der tragische Kern in die Verletzung der Pietät als solcher oder in das Sichdurchringen der Idee zu einer höheren Form der Sitte um den Preis des Individuums verlegt wird.

Wird durch das Motiv der Pietät die Lösung des Dualismus zwischen individuellem und universellem Prinzip im Hebbelschen Sinne nicht eher erschwert als erleichtert? Das Motiv der Pietät ist an sich eine Antinomie zu der Lösung, die die ursprüngliche Schuld des Individuums in einer Leistung am großen Ganzen aufgehen läßt. Das Individuum kann keinen Schritt auf dem Wege seiner tragisch-historischen Mission vollziehen, ohne die Pietät zu verletzen. Die rücksichtslose Selbstbehauptung des Individuums ist die letzte Konsequenz jener Mission. Es wird daran untergehen, aber der „Idee" ist ihr Recht geschehen. Innerhalb der Weltauffassung Hebbels ist kein Raum für ein anderes Ethos als die in den unergründlichen Tiefen des Absoluten beschlossene Notwendigkeit. —

Noch eins. Kandaules stößt sich an „Schleiern, Kronen, rostigen Schwertern". Es sind ihm sinnlos gewordene leere Schalen, hohle Formen, die durch Höheres zu ersetzen sind. Was würde nun aber im Sinne der Hebbelschen Betrachtungsweise das der Welt zu bietende Höhere sein? Doch wohl nur neue Kronen, neue Schwerter, neue Schleier, aber doch Kronen, Schwerter, Schleier, d. h. doch immer nur Sinnbilder der Dinge statt der Dinge selbst.

Keines der Dramen Hebbels ist in dem Maße wie „Gyges und sein Ring" getragen von dem, was wir die symbolistische Betrachtungsweise nannten. Es ist gewissermaßen das Symbol dieser symbolistischen Betrachtungsweise, die in dem gefühlsmäßig-intuitiven Anschauen der Dinge ein höheres Organ des Erkennens erblickt als in der verstandesmäßig-rationalen Analyse; die in dem Kleinen das Große, in dem Unbedeutenden das Erhabene, die, um mich mit Hebbels eignen Worten paradox auszudrücken, „in jedem Pflasterstein das Bild eines Gottes" sieht.

Im Juni 1848 schreibt Hebbel in sein Tagebuch: „Man reißt jetzt das Pflaster des Staats und der Gesellschaft auf. Ich habe dabei ein eigentümliches Gefühl. Mir ist als ob dem Bau, der jetzt zerstört wird, uralte Erfahrungen zugrunde lägen, aus Zuständen genommen, wie sie jetzt wieder im Anzug sind, als ob jeder Pflasterstein auf der umgekehrten Seite die Inschrift trüge: Auch wir wissen, daß dies ein Pflasterstein ist, wenn wir ihm gleich das Bild eines Gottes aufgeprägt haben; seht zu, wie Ihr ohne Pflastersteine, die man für mehr als Pflastersteine hält, fertig werden wollt" (T. III, 4411). Auch ein kraftvoller Kandaules hätte nur neue Schwerter, Kronen und Schleier bieten können. Die Welt braucht Pflastersteine, die man für mehr als Pflastersteine hält.

Symbolisch im tiefsten Grunde scheint mir auch das Hauptmotiv, die unmittelbarste Schuld des Kandaules, die Verletzung Rhodopens, zu sein, und zwar nicht nur in dem Sinne, daß Kandaules in der seinem Weibe heiligen Sitte eine zeitlich bedingte Form der Sitte verletzt. Man kann die Sache auch noch von einer andern Seite ansehen. Die Tatsache, daß ein Unbefugter den Körper eines Weibes sieht, ist für unser modernes Gefühl keine so ungeheuerliche mehr, daß sie nur durch den Tod gesühnt werden könnte. Und diese Tatsache ist es doch bereits, die Rhodope im tiefsten Grund ihrer Seele erschüttert, als sie von der Verschuldung ihres Gatten, die den tragischen Konflikt erzeugt, noch gar nichts weiß. Trotz der Fremdartigkeit der Voraussetzung ist es aber Hebbel doch gelungen, uns zum Miterleben der Gefühle Rhodopens zu bringen, so daß wir zuletzt mit ihr fühlen, daß sie nicht anders handeln kann. Wir fühlen eben unmittelbar mit ihr, daß es sich hier um mehr als um die Verletzung der körperlichen Schamhaftigkeit, daß es sich um die Würde der weiblichen Persönlichkeit, die Achtung vor der weiblichen Seele handelt. Jene ist nur ein Symbol dieser, der Körper nur ein Symbol der Seele. Wer jene verletzt, verletzt diese, verletzt Natur- und Sittengesetz,

> . . . „Daß die Natur vor Zorn im Tiefsten fiebert,
> Weil sie verletzt in einem Weibe ist."
>
> (ib. S. 319)

So sehen wir wieder Kreis um Kreis sich schließen, bis hinauf zum letzten, höchsten, alles umfassenden, dem Weltall, das in dem Fundament menschlicher Ordnung sein eignes verletzt und erschüttert sieht. Rhodope wird so zur Vollstreckerin des höchsten Gesetzes, die Selbstkorrektur der Welt ist in ihre Hand gelegt.

„Du mußt es tun,
Wie ich es fordern muß. Wir dürfen beide
Nicht fragen, ob's uns schwer wird oder leicht."
(ib. S. 320)

Die Verletzung des Sittengesetzes in der weiblichen Würde durchzieht die ganze Tragik Hebbels. Es scheint mir hier eine direkte Linie von der Judith über die Genoveva, Clara, Mariamne und Rhodope bis zu Brunhild zu führen. Wie Rhodope, so empfindet auch Judith, Mariamne und Brunhild diese Verletzung als eine Todsünde, für die es nur eine Sühne, den Tod geben kann. Ihnen allen ist das Wort gesprochen, das Hagen seiner im Innersten getroffenen Königin zuruft:

„Der Mann muß sterben, der dir das getan."
(W. IV, 111)

IV.

AGNES BERNAUER

In unlöslichem Zusammenhang stehen bei Hebbel alle Gedanken über Leben, Kunst, Philosophie, Geschichte; die Stellung des einzelnen zum Staate ergibt sich mit Notwendigkeit aus Hebbels Prinzip der strengsten Gebundenheit des Individuellen gegenüber dem Ganzen. Dieses Prinzip durchzieht in den verschiedensten Formen sein Schaffen und Denken. Gerade in der Verschiedenartigkeit der Formen tritt die Identität des Grundgedankens um so bestimmter hervor.

Klar, bestimmt und eindeutig hat Hebbel sein letztes Wort über diesen Gegenstand gesprochen in „Agnes Bernauer". So bestimmt und eindeutig, daß wir, besonders auch noch im Hinblick auf Hebbels briefliche Kommentare versucht sein könnten, diese Tragödie für ein Tendenzstück zu nehmen — wenn sie nicht zu reich wäre an unreflektierter, blühender Poesie, zu voll von Leben und Schönheit und die Menschen darin so lebendig, natürlich, so unmittelbar zu unseren Herzen sprechend wie vielleicht in keiner der Dichtungen Hebbels.

Niemand hat sich schärfer gegen Tendenzpoesie ausgesprochen wie Hebbel. Die Poesie darf nach ihm so wenig tendenziös sein, wie es das Leben ist. Sie soll „Leben darstellen, nicht Leben entziffern". Das Kunstwerk als ein in sich ruhendes, selbständiges Ganzes, eine abgerundete Schöpfung, kann nur als Ganzes, nie

im Hinblick auf Einzelheiten bewertet werden. „In dem Drama soll kein Gedanke ausgesprochen werden, denn an dem Gedanken des Dramas sprechen alle Personen" (T. III, 4998). Dieser Gedanke, die sich von selbst ergebende Idee, die mit dem „uninteressierten Wohlgefallen" nicht unvereinbar ist, ist weit davon entfernt, Tendenz zu sein. Es ist nach Hebbel „der Ideenfaden, der alles im Innersten zusammenhält" (B. IV, 358).

In einer Tagebuchnotiz vom Jahre 1845, sechs bis sieben Jahre bevor Hebbel „Agnes Bernauer" schrieb, lesen wir: „Idee zu einer Tragödie. Ein wunderschönes Mädchen, noch unbekannt mit der Gewalt ihrer Reize, tritt ins Leben ein aus klösterlicher Abgeschiedenheit. Alles schart sich um sie zusammen. Brüder entzweien sich auf Tod und Leben, Freundschaftsbande zerreißen, ihre eigenen Freundinnen, neidisch oder durch Untreue ihrer Anbeter verletzt, verlassen sie. Sie liebt einen, dessen Bruder seinem Leben nachzustellen anfängt, da schaudert sie vor sich selbst und tritt ins Kloster zurück" (T. III, 3286).

Am 30. September 1851 schreibt Hebbel in sein Tagebuch, nachdem er den ersten Akt des Stückes beendet hatte: „Längst hatte ich die Idee, auch die Schönheit einmal von der tragischen, den Untergang durch sich selbst bedingenden Seite darzustellen und die Agnes Bernauerin ist dazu wie gefunden" (T. III, 4941).

Ferner: „Das Stück ist mir unter den meinigen fast das liebste, nicht als politische Demonstration, wie es leider in gründlichster Mißkennung der dem Dichter durch die Geschichte auferlegten Gesetze von den Parteien des Tags aufgefaßt wird, sondern als eine, wie ich wenigstens hoffe und glaube, eigentümliche Darstel-

lung des Tragischen, das sich an die bloße Erscheinung des Menschlichen knüpft."

„Für ein soziales Drama habe ich es nie gehalten, mir war die Augsburger Baderstochter immer deshalb so merkwürdig, weil ihr Schicksal zeigt, daß auch die bloße Schönheit, die doch ihrer Natur nach nicht zum Handeln, geschweige zu einem die Nemesis aufrufenden Handeln gelangen kann, also die ganz passive bloße Erscheinung auf der höchsten Spitze ohne irgendein Hinzutreten des Willens einen tragischen Konflikt zu entzünden vermag, und es reizte mich, diesen darzustellen" (B. VII, 291).

Hier ist Schönheit tragisches Motiv, Schönheit als Schicksal. Und innerhalb dieses Motivs unterscheiden wir zwei Gedankenreihen. In der ersten wird die Schönheit als eine Erscheinung des Menschlichen gefaßt, die unvermeidlich die Zerstörung der heiligsten, natürlichen Bande, die Auflösung der sittlichen Welt mit sich führt, und deshalb zurücktreten muß. In der zweiten wirkt das der Schönheit immanente Prinzip mehr selbstzerstörend als zerstörend, die den Untergang durch sich selbst bedingende Seite ist die vorherrschende. Gemeinsam ist beiden Reihen ihr Ursprung aus Hebbels Metaphysik. Auch die Schönheit ist eine eigenmächtige Ausdehnung, eine Maßlosigkeit des Individuellen, die durch die von ihr ausgehenden zerstörenden Wirkungen den Bestand des Ganzen in Frage stellt, und die zurückgedrängt werden muß, damit das Gleichgewicht gewahrt, die Idee wiederhergestellt werde.

„Agnes Bernauer" sollte also die Tragödie der Schönheit werden. Aber andere Hinweise Hebbels deuten auf einen ganz andern Gehalt.

„An der Agnes Bernauer kann nun in diesem Sinne

nichts interessieren als das Verhältnis, worin ein menschliches Individuum, das zu schön ist, um nicht die glühendsten Leidenschaften hervorzurufen und doch zu niedrig gestellt, um auf einen Thron zu passen, zum Staat und zum Vertreter desselben gerät, wenn es höher erhoben wird, als die Ordnung derselben verträgt. Daß sie in eine Situation hineingerät, in der sie vernichtet werden muß, wenn sie nicht zurück kann, das ist an ihrem Schicksal einzig und stempelt sie, indem doch auch hier ein Zusammenstoß des absoluten und des positiven Rechts vorliegt, zur Antigone der modernen Zeit" (B. V, 349f.).

„Es ist darin ganz einfach das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft dargestellt und demgemäß an zwei Charakteren, von denen der eine aus der höchsten Region hervorging, der andere aus der niedrigsten, anschaulich gemacht, daß das Individuum, wie herrlich und groß, wie edel und schön es immer sei, sich der Gesellschaft unter allen Umständen beugen muß, weil in ihr und ihrem notwendigen formalen Ausdruck, dem Staat, die ganze Menschheit lebt, in jenem aber nur eine einzelne Seite derselben zur Entfaltung gelangt" (B. IV, 358f.).

B. V, 240 „. . . die ich Ihnen empfehle, wenn Sie wissen wollen, was ich von dem Individuum verlange".

B. VI, 74 wird „Agnes Bernauer" dahin charakterisiert, daß sie „den Staat als die Grundbedingung alles menschlichen Gedeihens hinstellt, der jedes Opfer fordern darf".

Endlich nach Vollendung des Stückes: „Nie habe ich das Verhältnis, worin das Individuum zum Staat steht, so deutlich erkannt, wie jetzt, und das ist doch ein großer Gewinn" (T. III, 4982).

Hier sehen wir überall mit aller Schärfe und Be-

stimmtheit die Idee des Stückes in das Verhältnis der Einzelnen zum Staat verlegt.

Nun kommt noch eine andere Gedankenreihe hinzu. Neben das leidende und geopferte Individuum wird das sich opfernde, sich freiwillig darbietende gestellt, und zwar gerade in der Person desjenigen, der als Repräsentant des Staates selbst das Opfer verlangt, also Opferer und Sichopfernder zugleich ist: Herzog Ernst.

In Herzog Ernst sollte ein „durchaus sittlicher Repräsentant der höchsten Gewalt" dargestellt werden, „der eben darum auch, obgleich der Groll der Massen sich gegen ihn erklärt, am Schluß durch einfache Entfaltung des erhabenen Pflichtbegriffs die ihm in wilder Ungebändigtheit entgegentobende Leidenschaft niederschmettert" (B. IV, 350).

Auffallenderweise wird auch dieses Motiv als das ausschlaggebende betont: „Sie haben ganz recht, daß der Verfasser selbst auf der Seite des alten Herzogs steht, und zwar so entschieden, daß nur dieser ihn für den ganzen Gegenstand entzündet hat" (B. V, 204).

Auch dieses Motiv ist zweiseitig. Der sich Opfernde tut dies in zweierlei Form. Herzog Ernst bietet nicht nur sich dar, indem er durch sein freiwilliges Zurücktreten seiner Idee vom Staate den höchsten Ausdruck und dadurch der Notwendigkeit seines Handelns die letzte Rechtfertigung verleiht — er gibt der Möglichkeit nach auch sein Liebstes, den eignen Sohn preis, und damit den höchsten Beweis, daß die Macht der Idee, der er sich beugt, keine Ausnahme duldet.

„Ich setz' ihn dran, wie Abraham den Isaak" (W. III, 204). Früher hatte schon Hebbel die Idee eines, der um des Gesetzes willen sein Liebstes einsetzt, unter dem Bilde: Abraham und Isaak konzipiert (T. II, 2315).

Und endlich sollte durch das Stück einem längst gefühlten Bedürfnis des Dichters, einen vaterländisch-historischen Stoff zu behandeln, „dem alten Deutschen Reich einmal ein Denkmal zu setzen", einem Bedürfnis, das durch das politische Leben der letzten Jahre gesteigert wurde, Genüge getan werden.

Hebbels Aussagen über seine Stücke decken sich nicht immer mit dem, was sich dem voraussetzungslosen Leser aus ihnen ergibt[1]. Hier liegen vier Gedankenreihen vor, von denen jede mit größerer oder geringerer Ausschließlichkeit betont wird. Wenn auch der Dichter im großen Ganzen alle seine Absichten verwirklicht hat, so mußte sich doch notwendig eine Zentralidee herauskristallisieren. Diese Zentralidee ist das tragische Verhältnis, in dem der einzelne zu der politischen Gemeinschaft steht, die ihn umfängt. Dieser Zentralidee sind die andern untergeordnet, und zwar nicht als überflüssiges Beiwerk, sondern organisch aus ihr erwachsen, sie stützend und beleuchtend. Das ist hauptsächlich mit dem ganzen um die Figur des Herzog Ernst gruppierten Ideenkomplex der Fall. Selbst das alte Reich ist mehr als nur bloße Staffage und historischer Hintergrund, wenn es auch dem Dichter nicht gelungen ist, die ideale Einwirkung, die von ihm ausgehen sollte, für unser Gefühl überzeugend zu machen.

Nur ein Motiv scheint mir der Forderung der organischen Ein- und Unterordnung nicht Genüge zu leisten, und zwar ist es gerade dasjenige vor allen andern, worin sich ihm zuerst die Idee der „Agnes Bernauer"

[1] Selbstverständlich geht Scheunert zu weit, wenn er, sich auf Volkelt (Ästhetik des Tragischen, S. 170) berufend, „den Vorwurf der Inkongruenz auf sämtliche Dramen des Dichters" (S. 140) ausdehnen will.

zu erschöpfen schien: Das Motiv der Schönheit als tragisches Agens. Die Tragödie der Schönheit ist „Agnes Bernauer" nicht. Um so auffallender ist es, daß Hebbel auch noch nach der Vollendung, und als er bereits mit aller Entschiedenheit die Staatsidee als den innersten Kern der Tragödie bezeichnet hatte, immer wieder auf jenes erste Motiv zurückkam. Es könnte sehr gut sein, daß jene Idee den Dichter zuerst entzündete, um dann zugunsten der andern zurückzutreten; zurückzutreten, um sich mit ihr organisch zu verschmelzen, und zwar in dem Sinne, daß — wie es Hebbel jedenfalls vorschwebte — aus der Schönheit der Agnes und nur aus dieser die für den Bestand des Staates gefährlichen Wirkungen mit zwingender Notwendigkeit hervorgingen, daß ein unbedingter Zusammenhang zwischen der sich und andere zerstörenden Schönheit und dem ganzen Ablauf der Handlung gezeigt würde. Es hätte so sein können, obwohl es mir nicht sicher zu sein scheint, daß die Natur des Stoffes eine organische Verschmelzung jenes Motivs mit dem Hauptkern der Handlung überhaupt zuließ. Hebbel hätte denn schon besser getan, für das Motiv der Schönheit eine andere Handlung zu erfinden, die er aus dem Grundproblem heraus hätte organisch entwickeln können.

Jedenfalls hat diese organische Verschmelzung im obigen Sinne nicht stattgefunden. Die Tragik und der Verlauf der Handlung sind nicht an das Eigentümliche der Schönheit geknüpft. Die Tatsache, daß Agnes über alle Maßen schön ist, ist wohl die unmittelbare Veranlassung, daß Albrecht auf sie aufmerksam wird, aber weiter auch nichts, der tragische Verlauf wird nicht durch sie bedingt. Sie hätte Albrecht auch durch eine andere Eigenschaft so an sich fesseln können, daß er

nie und nimmer von ihr gelassen hätte, und die Folgen wären dieselben gewesen. Das ist ja gerade das Schöne in dem Verhältnis der beiden, daß, ebenso wie Agnes nicht den Herzog, sondern den Mann liebt, Albrecht auf die Dauer nicht nur durch die Schönheit, sondern auch durch das Wesen Agnes', nicht nur durch ihre Anmut, auch durch ihre Würde an sie gefesselt wird. Die Schönheit der Agnes hat für den Verlauf der Handlung, für die Entwicklung zur Katastrophe nicht mehr Bedeutung als die Schönheit der übrigen Frauengestalten Hebbels (Judith, Rhodope, Mariamne); sie tritt wohl als unmittelbare Veranlassung des Einsetzens der Handlung, nicht aber als tragisch weiter wirkende Kraft auf. Ja, mit mehr Recht könnte man vielleicht „Genoveva", in der die Schönheit des Weibes immer und immer wieder die aufgestachelten Sinne des Mannes reizt, bis dieser dem Übermaß der Leidenschaft ethisch erliegt, die Tragödie der Schönheit nennen. Eher könnte man auch, um durch ein weiteres Beispiel deutlicher zu werden, die Tragödie Siegfrieds die Tragödie des Heldentums nennen, das unbekümmert um die Ränke und Tücke der Welt, sorglos und naiv nur der eignen Kraft, nur dem eignen, reinen Wollen vertrauend, an dem Übermaß dieser Kraft und dieses Vertrauens zugrunde geht. Wir hören von Agnes' Schönheit, wir sehen und fühlen sie nicht. Auch Theobald, auch Barbara ändern daran nichts. Theobald hat keine andere Bedeutung wie Brackenburg im „Egmont". Und wenn Klärchen auch schön war, so will Goethe an der Figur Brackenburgs doch gewiß nicht die zerstörenden Wirkungen der Schönheit dartun. Was Barbara anbetrifft, so ist die Szene mit ihr zu episodenhaft und vom künstlerischen Standpunkt aus wohl etwas zu absichtlich.

Ich fand diese Auffassung bestätigt in dem kleinen Büchlein von Wilhelm Scholz über Hebbel. Scholz ist der Ansicht, daß wie bei „Herodes und Mariamne" so auch bei „Agnes Bernauer" Hebbel „das Stück nicht aus dem tragischen Grundproblem organisch entwickelt, sondern eine zufällige Handlung erfindet, deren Ergebnis sich dann an Stelle der notwendigen Katastrophe mit demselben äußern Resultat vorschiebt" (S. 59f.). Nur glaube ich, daß diese Vorschiebung sich bei dem Dichter unbewußt vollzog, daß er nicht eine zufällige Handlung zur Veranschaulichung des Grundproblems erfand, sondern daß sich in der zufällig gefundenen Handlung an die Stelle des zuerst konzipierten Grundproblems mehr und mehr das zweite schob, das die Handlung von sich aus bildete.

„Von der geplanten Tragödie", fährt Scholz fort, „enthält das Stück nichts. Die übergroße Schönheit der Agnes ist nichts als ein — seiner besonderen Wesensart nach auf der Bühne nicht einmal stark wirkendes — Motiv für die Liebe des Albrecht, ein Motiv, das zu alledem noch die Exposition das Dramas episch gemacht und sie zwingender Wirkung beraubt hat. Man könnte dies Motiv sogar gänzlich streichen; wenn nur mit ein paar Worten gesagt würde, daß Albrecht und Agnes sich lieben, was auf der Bühne immer geglaubt wird — so wäre die ganze Tragödie, und zwar nach Ablauf und tragischem Gehalt, genau die gleiche, die Tragödie des Fürsten, ein Stück, das, wie jetzt nicht „Agnes" sondern „Albrecht" heißen muß" (S. 60).

Agnes Bernauer ist und bleibt die Tragödie des Zusammenpralls des individuellen Menschenrechtes mit dem universellen des Staates.

Nach der ersten Aufführung der „Agnes Bernauer" (am 25. März 1852) erschien in der Leipziger Illustrierten

Zeitung (Bd. 18, Nr. 469) eine Besprechung des Stückes, worin es in bezug auf die zwei ersten Akte heißt: „Die Leidenschaft hat ihr Äußerstes getan: nun soll sich's zeigen, wer stärker ist, sie oder die Ordnung der Welt." R. M. Werner hält es nicht für unwahrscheinlich, daß Hebbel selbst der Verfasser dieser Rezension war. Wie dem auch sei, jedenfalls ist dies ganz in seinem Sinne gesprochen. In der Hebbelschen Terminologie, nach welcher das Drama „in allen seinen Teilen unsittlich und unvernünftig" ist (denn „was ist unsittlicher und unvernünftiger als die Leidenschaft") wären die ersten Akte von „Agnes Bernauer" ganz besonders unsittlich und unvernünftig, weil ganz erfüllt von der Leidenschaft, der Leidenschaft nicht im gewöhnlichen, sondern dem einzigen Sinne, den dieses Wort bei Hebbel haben kann: der in dem Übermaß eines mächtigen Gefühls zutage tretenden Selbstherrlichkeit des Individuums, das, durchdrungen von der Gewißheit seines Eigenwerts, seines Eigenrechts, vergessend der „Ordnung der Welt", des „göttlichen Gegensatzes, wie er sich religiös-historisch verleiblicht" (B. V, 39), diesen Gegensatz negieren, aus eignem Recht neu beginnen zu können glaubt. So stellen sich uns die beiden ersten Akte dar, leuchtend von dem Lichte, das von der Schönheit, dem Adel, der Eigenwürde des Individuums ausgeht. Nur von ferne macht sich wie leise grollender Donner das Hereinragen jener anderen Welt in kurzen Worten, in leisen Andeutungen geltend. Dann kommt der Umschlag. Die Welt der „Ordnung" tritt auf den Plan.

Wir wissen, wie bei Hebbel auf diesem Punkte Weltgesetz und Kunstgesetz sich berühren, eins werden; wie Inhalt und Form des Dramas, beide im höchsten Grade symbolisch, den Weltlauf, dem die Gesetze des

Dramas selbst zugrunde liegen, abspiegeln. Wie in dem Weltlauf das Individuum zuerst aus dem Nexus des All zu eignem Leben entlassen, um dann wieder von diesem All an sich gezogen, „verschluckt" zu werden, so stellt auch das Drama, in dem Emporflammen und Gelöschtwerden der Leidenschaft, in dem „anmaßenden Hervorragen" und dem „Abgeschnittenwerden der Hälse" (T. III, 3487) nichts anderes dar. Wir wissen auch, daß die Vollkommenheit der dramatischen Form an nichts anders als die Repräsentation dieser Weltlaufsgesetze geknüpft wird. Eine für diese Auffassung überaus bezeichnende Briefstelle, die zugleich das bestätigt, was ich in allem Vorhergehenden auszuführen mich bemüht habe, daß nämlich Hebbel alle seine Dramen dem letzten, tiefsten Sinne noch als identische ansah, möge hier noch folgen:

„Daß Herodes das Christentum als erhabenstes Kulturinstrument feiert, daß Michel Angelo tiefste Demut predigt, daß Agnes Bernauer den Staat als die Grundbedingung alles menschlichen Gedeihens hinstellt, der jedes Opfer fordern darf, daß Gyges an die ewigen Rechte der Sitte und des Herkommens mahnt, davon werden Sie sich sicher überzeugen. Alles freilich in dramatischer Form, die ihre ganze Kraft und Wirkung davon entlehnt, daß sie den Menschen in seinem vollen Trotz zunächst losläßt, weil der sittliche Sieg über Leidenschaften, die nicht vorhanden sind, ja nicht mehr bedeutet, als, um mich vulgär auszudrücken, die Leistung einer Feuerspritze, wo es keinen Brand gibt" (B. VI, 74).

Hebbel sagt, daß er an zwei Charakteren, „von denen der eine aus der höchsten Region hervorging, der andere aus der niedrigsten", den Konflikt des individuellen mit dem allgemeinen Recht veranschau-

lichen wolle. Diese Zweiheit enthält die Möglichkeit einer doppelseitigen Entfaltung des tragischen Kerns. Die Tragik des aus der höchsten Region hervorgegangenen Individuums wird naturgemäß eine andere sein wie die des niedriggeborenen. Zu dieser Konstellation, die sich in dem Gegensatz von Fürst und Bürgermädchen ausdrückt, kommt noch der allgemeine von Mann und Weib. Der Fürst und Mann wird in der gleichen Sache einem andern Konflikt ausgesetzt sein wie das Bürgermädchen und Weib. Um nur eine Seite dieses Gegensatzes hervorzuheben und gerade die, die für uns besonders in Betracht kommt: dort wird die größere Agressivität und Aktivität, hier die größere Passivität liegen.

Aus diesem Gegensatz ergibt sich auch die Möglichkeit verschiedener Auffassungen des tragischen Problems, je nachdem man den Schwerpunkt auf diese oder jene Seite legt. Scholz nennt das Stück die Tragödie des Fürsten, nach ihm müßte es Albrecht nicht Agnes heißen. Aus dem Umstand, daß Hebbel nicht, wie er ursprünglich wollte, das Stück aus dem Grundproblem der Schönheit als zerstörender Kraft heraus entwickelte, glaubt Scholz die Berechtigung herleiten zu dürfen, den tragischen Schwerpunkt von Agnes ganz auf Albrecht zu übertragen. Damit scheint er mir aber doch zu weit zu gehen und etwas sehr Wesentliches zu übersehen. Wenn sich auch das Motiv der Idee der Schönheit für den Verlauf und Gehalt der Dichtung ziemlich belanglos erweist, so bleibt doch das bestehen, worauf es nach meiner Meinung Hebbel nicht minder ankam, wenn es auch nicht mit zwingender Notwendigkeit aus dem Eigentümlichen der Schönheit hervorgeht — die Idee des ohne sein Zutun, durch sein bloßes Sein das Geschick herausfordernden Individuums, die

uns in der Passivität der Agnes besonders nahetritt. Und gerade diese Passivität ist es ja, die in der Hebbelschen Metaphysik Agnes zur tragischen Figur prädestiniert. Es reizte ihn ja, darzustellen, wie „die ganz passive bloße Erscheinung des Menschlichen auf der höchsten Spitze ohne irgendein Hinzutreten einen tragischen Konflikt zu entzünden vermag". Und dieser metaphysischen Passivität kam als denkbar bester Ausdruck die mit der Persönlichkeit der Agnes gegebene, natürliche Passivität des Weibes und Bürgermädchens entgegen. Agnes ist keine Judith. Sie will nicht die ihr als Weib von der Natur gesetzten Grenzen gewaltsam überschreiten, im Gegenteil, sie kommt der Hebbelschen Idee des Weibes: „durch Dulden tun" sehr nahe. Sie hätte sich Albrecht nie und nimmer genähert, trotzdem sie ihn liebt vom ersten Blick an. Dazu kommt dann noch die von der niedrigen Region, aus der sie hervorging, bedingte, ebenso natürliche Zurückhaltung. Auch an ihr haftet wie an Clara etwas von der Gebundenheit ihres Standes, von der Tragödie des Bürgertums, trotzdem oder vielleicht weil sie die idealste Vertreterin dieses Standes ist. Diese tragische Resignation überschattet ihr ganzes Wesen vom ersten bis zum letzten Wort, läßt sie nie ganz froh werden, verdunkelt ihr höchstes Glück mit der Ahnung kommenden Unheils.

Für die Überhebungs- und Schuldtheorie kann Agnes in keiner Weise in Anspruch genommen werden. Man vergleiche einmal mit ihr die Agnes, wie sie Otto Ludwig in seinen verschiedenen Fassungen des gleichen Stoffes konzipiert hat. Ludwig will seine Agnes „schuldig" haben, damit ihr Geschick nicht gar zu unverdient erscheint. Sie ist es, die sich Albrecht nähert, die ihn mit Hilfe von Zauberei und Hexerei gewinnt, die zur Intrigantin herabsinkt, die überhaupt in keiner Weise

den tragischen Zug verrät. Von einer solchen Schuld ist bei Hebbels Agnes keine Spur.

Und dennoch ist sie schuldig. Wir wissen, warum: Ihr Sein ist ihre Schuld, die Schuld einer Naturerscheinung, die Schuld eines ausbrechenden Vulkans, eines zerstörenden Gewitters. Auf Agnes' Frage: „Und was hab' ich verbrochen?" antwortet Preising: „Die Ordnung der Welt gestört, Vater und Sohn entzweit, dem Volk seinen Fürsten entfremdet, einen Zustand herbeigeführt, in dem nicht mehr nach Schuld und Unschuld, nur noch nach Ursache und Wirkung gefragt werden kann. — — — Und wenn's einen Edelstein gäbe, kostbarer wie sie alle zusammen, die in den Kronen der Könige funkeln und in den Schachten der Erde ruhen, aber eben darum auch ringsum die wildesten Leidenschaften entzündend und Gute wie Böse zu Raub, Mord und Totschlag verlockend: Dürfte der Einzige, der noch ungeblendet blieb, ihn nicht mit fester Hand ergreifen und ins Meer hinunterschleudern, um den allgemeinen Untergang abzuwenden? Das ist Euer Fall — — —" (S. 217). Ihre Existenz genügt, um überall, wo sie erscheint, Verwirrung und Auflösung herbeizuführen, ihr Leben bedeutete somit einen ewigen Protest gegen „die Ordnung der Welt", und könnte nur durch den Tod vieler erkauft werden.

„— — — im Namen der Witwen und Waisen, die der Krieg machen würde, im Namen der Städte, die er in Asche legte, der Dörfer, die er zerstörte, Agnes Bernauer, fahr hin" (S. 204).

Sie muß dahinfahren, weil in dem besondern Falle, in dem sie sich befindet, ihr Leben eine stete Gefahr für eine Institution wäre, die als „Grundbedingung jedes menschlichen Gedeihens", als „Körper und Werkzeug der sittlichen Idee", und somit als die Verkörperung

des Weltgesetzes selbst „jedes Opfer fordern darf". Und das nur, wie die beiden Männer, die richten über ihr Leben und Tod, selbst zugeben, „weil sie schön und sittsam war" (S. 202). Daß sie schön und sittsam ist, daß sie so ist, wie sie ist, ist ihre Schuld, die „wie der Tod mit dem Leben selbst gesetzte Schuld", „die metaphysische Urschuld", die keine Schuld ist.

Immerhin dürfen wir Hebbels Gedanken nicht auf die Spitze treiben. Ich habe schon bei Besprechung seiner tragischen Theorie darauf hingewiesen, daß der tragische Dichter bei dem bloßen Leben als einer Schuld nicht stehen bleiben kann. Vielmehr ging Hebbel davon aus, daß unter Umständen dieses Nur-Sein, die bloße passive Erscheinung des Menschlichen einen tragischen Konflikt entzünden kann, und dieser Fall schien ihm in der Gestalt der Agnes Bernauer gegeben. Damit ist aber nur ein Fall des tragischen Konflikts, eine Reduzierung auf die einfachste, allerdings nur aus seiner ganzen Metaphysik heraus verständliche Form gegeben. Hebbel spricht (W. XI, 31) von dem der Idee durch sein „Handeln oder sein Dasein selbst" widerstrebenden Individuum. Tritt zu dem bloßen Sein das Handeln hinzu, so ändert sich die Natur des tragischen Problems. Es ergeben sich von diesem Gesichtspunkte aus zweierlei Haupttypen Hebbelscher Gestalten: die mehr oder weniger nur durch ihr bloßes Dasein Wirkenden, die Nur-seienden, und die durch ihren Willen aktiv Eingreifenden, die Handelnden. Dort Clara, Genoveva, Agnes, auf männlicher Seite in erster Linie Siegfried; hier Judith, — daß sie nur als göttliches Werkzeug handelt, scheint mir in diesem Zusammenhang belanglos — Herodes, Kandaules, Albrecht. Freilich ist auch dieses Handeln nur ein mittelbares Sein, sie handeln alle aus der Notwendigkeit ihrer

Natur heraus, sie handeln, wie sie müssen, d. h. wie sie sind.

Wenn Agnes durch ihr bloßes Dasein der „Idee" widerstrebt, so tut Albrecht dies durch sein Handeln. Agnes entzündet den Konflikt, sie erlebt einen eigentlichen Konflikt nicht, die letzte Wahl, vor die sie sich durch Preising gestellt sieht: Preisgabe des Lebens oder des geliebten Mannes bedeutet keinen Konflikt, wenigstens nicht im Sinne des tragischen Grundproblems: Der einzelne oder das Ganze, so wenig wie jene erste von Törring angedeutete Alternative zwischen Liebe und weiblicher Ehre. Diesen Konflikt hätte sie nur erlebt, wenn sie sich selbst die Wahl zwischen dem individuellen Glück und der Pflicht gegen die Allgemeinheit auferlegt hätte. Aber dazu kommt es bei ihr gar nicht, der Tatsache, daß sie durch die Hingabe an das eigne Glück das Interesse des Ganzen gefährde, wird sie sich gar nicht recht bewußt. Ihr daraus einen Vorwurf zu machen, wie z. B. Treitschke[1] tut, heißt nach meiner Ansicht die Meinung des Dichters verkennen. Agnes braucht, ja sie soll gar nicht zu diesem Bewußtsein gelangen, das hängt mit der ganzen Stellung, die ihr zugeteilt ist, mit der ganzen Idee ihrer Persönlichkeit als bloß „passive, menschliche Erscheinung" zusammen. In der Ökonomie des Stückes ist Agnes eben Objekt und nicht Subjekt.

Ganz anders liegt die Sache bei Albrecht. In ihm erst kann der von Agnes nur entzündete Konflikt zum Austrag kommen. Er ist Mann und als solcher der bloß passiven Erscheinung der Agnes gegenüber Vertreter des aktiven Prinzips. Er ist Fürst. Wenn auch der gewöhnliche Mensch der Möglichkeit eines Zusammen-

[1] „Leider verrät die Heldin kaum durch ein hingeworfenes Wort eine Ahnung von der Schwere ihrer Schuld" (S. 473).

pralls individueller und allgemeiner Interessen stets ausgesetzt ist, so liegt die Sache beim Fürsten insofern prinzipiell anders, als in ihm, dem Vertreter des Staates selbst, die beiden Interessensphären sich so eng berühren, daß sein ganzes Dasein im Grunde genommen nur einen Kompromiß zwischen ihnen darstellt. Auf diesem Kompromiß beruht die Möglichkeit und die Berechtigung seiner Existenz. Woraus sollte er sein ihn über Tausende erhebendes Recht herleiten, wenn nicht diesem größeren Rechte die um ebensoviel größere Pflicht gegenüberstände? Wenn nicht mit der Möglichkeit größerer Entfaltung der Persönlichkeit auch die Verpflichtung zur Selbstbeschränkung, zur Entsagung verbunden wäre? „Ihr seid ein Fürst. Wollt Ihr das alles ganz umsonst?" (ib. S. 190).

Preising ist hier Hebbel. Es ist die aus seiner ganzen Denkweise mit Notwendigkeit hervorgehende Auffassung der Tragik des Königtums. Zahlreiche Notizen weisen darauf hin, daß ihm diese Tragik öfters nahetrat, bald nach der einen, bald nach der andern Seite hin, d. h. bald nach der Seite des Plus, bald nach der des Minus. Die Idee des Königs, der gerade in dem Erleben dieses Plus, „weil er sieht, daß ein Stand wie der seinige die Ungeheuer mit Notwendigkeit erzeugt" (T. III, 3522), die negative Seite des Königtums erkennt und deshalb seiner Würde entsagt, steigt anläßlich einer Vorstellung der Emilia Galotti in ihm auf. „Ein König hat weniger ein Recht, ein Individuum zu sein, als jeder andere" (T. III, 3370). Damit ist alles gesagt.

Von dieser Seite aus betrachtet, könnte „Agnes Bernauer", wie Scholz meint, die Tragödie des Fürsten genannt werden, ohne Gefahr daß dadurch in den tragischen Gehalt etwas Willkürliches eingeführt wird. Es wäre

im Gegenteil nur ein anderer Name für dieselbe Sache, ein Beweis, wie Hebbel dieses Motiv im Gegensatz zu dem der „Schönheit" organisch mit dem ganzen Problem verbunden hat.

Daß Albrecht von dieser Tragödie des Fürsten zuerst durchaus unberührt bleibt, daß ihm die Notwendigkeit des „entweder — oder" gar nicht ins Bewußtsein tritt, daß er Fürst sein will und Individuum zugleich, das ist seine „Schuld", sein der Idee widerstrebendes Handeln. Es wurde schon darauf hingewiesen, wie die beiden ersten Akte erfüllt sind von der „Leidenschaft", wie uns hier das „in seinem vollen Trotz losgelassene Individuum" in seiner Selbstherrlichkeit entgegentritt, vergessend der „Ordnung der Welt" und dessen, was diese ihm auferlegt. Nicht daß Albrecht diese Ordnung umstürzen wollte, oder daß ihm das Eigentümliche der Stellung, die diese Ordnung dem Fürsten zugewiesen hat, nicht bewußt wäre und ganz natürlich schiene. Es ist weit von den demokratisch-skeptischen Anwandlungen entfernt, die O. Ludwig seinem Albrecht verleiht. Bei Ludwig ist der Albrecht des einen Entwurfs „Der Engel von Augsburg" 1856, eine grüblerisch-reflektierende, eine Art Hamletnatur, welche, die Hohlheit und Schalheit des Hoflebens erkennend, zu den „Schurzfellen" fliehen möchte, bei denen man sich von den „Gespenstern des Herkommens" erholen kann. Seine Ehe erscheint den Vertretern des Adels als „ein Vorbild des Bundes zwischen Thron und Volk, zu des freien Adels Unterdrückung". Für Hebbels Albrecht bedeutet Fürstsein die Möglichkeit, die Gewähr höheren Menschentums, der Fürst ist ihm a priori der hervorragendere, der schönere Mensch. Es scheint mir sehr bezeichnend für ihn zu sein, daß er momentweise mit dem Gedanken wenn auch nur spielt, Agnes sei in

Wirklichkeit eine Fürstentochter, das Ideal des Weibes, wie es ihm in ihr entgegentritt, könne nur aus einem Fürstenhause hervorgegangen sein (S. 171).

Nicht umstürzen will er die Ordnung der Welt, er kann nur nicht einsehen, daß diese Ordnung, gestützt auf altergeheiligte Tradition, nur gibt, um zu nehmen, daß das, was sie dem Fürsten gewährt, nur erkauft werden kann durch das, was sie ihm versagt, daß der Fürst nicht Fürst sein kann, wenn er nicht verzichtet auf das, worin der gewöhnliche Mensch sein heiligstes Menschenrecht erblickt: „Ich bin ein Mensch, ich soll dem Weibe, mit dem ich vor den Altar trete, so gut wie ein anderer Liebe und Treue zuschwören, darum muß ich's so gut wie ein anderer selbst wählen dürfen" (S. 191).

Gerade weil er als Fürst geboren ist, darf er versuchen, dieser alten Ordnung der Welt einen neuen Inhalt zu geben, ohne Gefahr, sie aufzuheben. Agnes meint: „Ihr seid ein Fürst —" Albrecht erwidert: „Und darf als solcher von vorne anfangen, so gut wie irgendeiner meiner Vorgänger" (S. 172).

In Albrecht schlummern unzweifelhaft Züge, die zu einer Parallele mit Kandaules berechtigen, Züge, die vielleicht latent blieben, wenn sie nicht durch die besondere Lage, in die er gerät, zur Entfaltung gelangten.

Mit Recht hätte Hebbel über „Agnes Bernauer" schreiben können, was er in bezug auf „Herodes und Mariamne" und „Maria Magdalene" geschrieben hatte: „Charaktere, die alle recht haben, die nirgends ins Böse auslaufen und deren Schicksal daraus hervorgeht, daß sie eben diese Menschen sind und keine andern, deren Schicksal aber dennoch ein furchtbares ist."

Das ist ja gerade der Vorzug der Hebbelschen Kunst, daß sie, um die höchste Tragik hervorzubringen, der

Engel und Teufel nicht mehr bedarf, daß sie vielmehr den tragischen Konflikt aus der Allberechtigung, d. i. der Notwendigkeit, mit der die Personen aus ihrer Natur heraus handeln, hervorgehen läßt. Subjektiv sind alle Personen in „Agnes Bernauer" im Recht, jene, die das unendliche Recht der Individualität, des Herzens, der Leidenschaft vertreten nicht minder wie die, die es bekämpfen. Aber aus diesem Zusammenprall der subjektiven Rechte muß als letztes ein endgültig-objektives, aus dem „Zermalmenden" muß ein „Erhebendes" hervorgehen, soll Tragik sein. Ich erinnere an das von Hebbel gebrauchte treffende Bild von den beiden Kreisen auf dem Wasser, die sich, zusammentreffend, zerstören und „in einem einzigen großen Kreis, der den zerrissenen Spiegel für das Sonnenbild wieder glättet, zergehen". Ohne diese aus den Antithesen hervorgehende Synthese wäre eben keine Tragik, sondern Grausamkeit, kein Opfer, sondern Mord.

Wir wissen, auf welcher Seite Hebbel das aus dem Kampf der beiden Prinzipien hervorgehende, höhere, letzte Recht sieht, daß es der Staat ist, „der das Menschenopfer bringt", der „beim Dichter recht erhält", und warum das so ist.

Agnes Bernauer muß untergehen, weil der Staat des 15. Jahrhunderts, in den der Dichter sie versetzt, an Formen gebunden war, die durch ihr Weiterleben erschüttert worden wären, deren Untergraben seine Sicherheit gefährdet, ihn der Anarchie überliefert hätte. Das ist der einzige Standpunkt, von dem aus man einem Herzog Ernst, dem Vertreter gerade dieses Staates, von dem aus man dem ganzen Werk gerecht werden kann.

Der Dichter soll nach Hebbel in seinem Drama das Verhältnis des jedesmaligen Welt- und Menschenzu-

standes zur Idee darstellen. Das will doch wohl nichts anderes besagen, als daß er in dem besonderen Welt- und Menschenzustand das Verhältnis der zeitlichen Form der, als solcher, ewigen Idee zu dieser selbst, veranschaulichen soll. Der Dichter darf sich jeder Form bedienen; und er darf nicht nur, nein er muß auch diese Form als eine nur von sich aus zu bewertende, auf ihrem eignen Gesetz beruhende, von allen nicht immanenten Forderungen unbehelligte gestalten. Mit andern Worten: Der Dichter, der die tragische Handlung aus einem bestimmten, historisch-begrenzten Welt- und Menschenzustand hernimmt, hat diesen Zustand nur in seiner historischen Bedingtheit, frei von jedem andern, etwa aus einem späteren Zustand hergenommenen Maßstab, er hat ihn mit einem Wort in seiner „Gebundenheit" darzustellen. Diese Gebundenheit kann natürlich nur in der der Personen veranschaulicht werden. Jedes Individuum ist nach Hebbel „abhängig von der Beschaffenheit der Geschichtsepoche, in die es fällt", ein Repräsentant des engern und weitern Lebenskreises, der es umfängt, wie Stand, Nation, Zeit usw., und somit Repräsentant der Gebundenheit eines Welt- und Menschenzustandes. „Diese Modifikation der Menschennatur in ihrer relativen Notwendigkeit zur Anschauung zu bringen, ist die Hauptaufgabe, die die Poesie der Geschichte gegenüber hat, und hier kann sie, wenn die reine Darstellung ihr gelingt, ein Höchstes leisten" (T. III, 3865).

„Die Frage ist ihrer Natur nach eine ewige", heißt es in jener oben erwähnten Besprechung der „Agnes Bernauer". Hebbel hat dieser ewigen Frage in der Geschichte des Bürgermädchens des 15. Jahrhunderts Gestalt gegeben. Hat nun Hebbel, der den tragischen Dichter einen Pfuscher nennt, wenn er nicht versteht,

zu zeigen, daß der Untergang eines Charakters unvermeidlich ist, („dämmert noch die leiseste Möglichkeit einer Rettung auf, so ist der Poet ein Pfuscher" [T. II, 2276]) es verstanden, den Untergang Agnes Bernauers aus diesem Welt- und Menschenzustand heraus, aus der so und nicht anders beschaffenen zeitlich bedingten Epoche mit den so und nicht anders beschaffenen Menschen als einen tragischen, d. i. als einen unvermeidlichen hervorgehen zu lassen? Es geht durchaus nicht an, von einem andern, etwa von unserm modernen Standpunkte aus an die Frage heranzutreten. Von hier aus könnte man natürlich fragen, ob sich aus der Heirat eines Fürsten mit einem Bürgermädchen unbedingt Unordnung, Krieg und Tod ergeben müsse? Allerdings, die Sache selbst wäre heute noch so unmöglich wie damals, aber aus ihren Folgen — und das ist hier das Entscheidende — wäre keineswegs die Notwendigkeit des Untergangs der „Schuldigen" herzuleiten. Eine moderne Agnes dürfte der Dichter nicht sterben lassen. Liegt denn aber der Fall bei andern Tragödien anders? Liegt nicht überall mehr oder weniger die Notwendigkeit des tragischen Ausgangs nur in den aus einem bestimmten Welt- und Menschenzustand erklärlichen äußeren und inneren Konflikten? Nehmen wir „Gyges und sein Ring". Niemand wird den tragischen Ausgang des Konfliktes, in den diese Personen verstrickt werden, für vermeidlich halten. Legen wir aber den modernen Maßstab an: Könnte der Dichter auch die reinste, feinfühligste Frau von unserer seelischen Struktur, eine wenn auch noch so schwere Verletzung ihrer Schamhaftigkeit und Keuschheit — daß die Verletzung selbst in dieser Form ebenfalls nur in jenen Verhältnissen denkbar ist, ist selbstverständlich — auf die gleiche Weise sühnen lassen wie Rho-

dope?[1] Ist, wage ich zu fragen, selbst die Tragödie eines Gretchens heute noch so „tragisch" wie in der Zeit, in die Goethe sie versetzt oder selbst noch zu Goethes Zeit? Ich denke weniger an die Bestrafung des Kindesmords als an die Notwendigkeit, ihn zu begehen; das einzige, was einem Gretchen übrigblieb, um dem Tod in anderer Form, der moralischen Vernichtung, zu entgehen. Was würden wir aber demjenigen antworten, der, weil die uneheliche Mutterschaft heute nicht mehr bedeutet was sie damals bedeutete, die ganze Tragik Gretchens für gegenstandslos, den Ausgang für vermeidlich hielte? Auch die tragischen Stoffe haben ihre Zeit. Was bestehen bleibt, was unvergänglich ist, was immer und immer wieder erschüttert, „erhebt und zermalmt", das ist, von dem Kunstwerk als Form ganz zu schweigen, das Geistig-ideenhafte, das ist der Konflikt als solcher, ganz abgesehen von der Gestalt, in der er zum Austrag kommt, das ist das Rein- und deshalb Ewigmenschliche der Leidenschaften, der Kämpfe, des titanischen Trotzes, des Siegens und Unterliegens, das Ewige des Menschlichen überhaupt.

Bei „Agnes Bernauer" liegt die Gefahr, mit Voraussetzungen an sie heranzutreten, die, rein subjektiv-moderner Natur, den Standpunkt der künstlerischen Betrachtung verschieben, aus leicht begreiflichen Gründen besonders nahe. Die Frage, ob ihr Untergang berechtigt ist oder nicht, hat seit ihrem Erscheinen nicht geruht, ohne daß man sich der notwendigen Scheidung zwischen den beiden verschiedenen Gesichtspunkten, die ich zu kennzeichnen mich bemüht habe, bewußt war.

[1] Walzel, auf dessen nähere Ausführungen ich verweise, hat besonders auf die in diesem Sinne zeitlich bedingte Tragik der Hebbelschen Konflikte hingewiesen.

Man kann Hebbel selbst den Vorwurf nicht ersparen, daß er, in den Erörterungen über diese Frage in seiner Korrespondenz, nicht immer das Richtige gesagt hat, was vom Standpunkt des Prinzips der künstlerisch-immanenten Betrachtungsweise aus hätte gesagt werden müssen. Hebbel beruft sich zu sehr auf die wie er glaubte destruktiven Tendenzen der Zeit, er spricht zu viel von dem flachen Rationalismus unserer Tage (B. V, 218), von „einer Zeit, die alles auf den Kopf stellen und die Welt neu erschaffen möge" (B. VI, 74), „von der wahnsinnigen Emanzipationssucht des Individuums", die sich in unsern Tagen bei Demokraten und Konservativen gleichmäßig äußert (B. V, 107). Ja, er gibt sogar zu, daß er sich wohl dadurch habe verleiten lassen, „das Gesetz zu scharf zu betonen, und ich hoffe noch, einige Mitteltinten zu finden" (ib.). Er selbst hat also dazu beigetragen, daß man in dem Stück eine „politische Demonstration" sah, wogegen er sich an anderer Stelle entschieden verwahrt (B. V, 108). Auch das kann jenen Einwänden gegenüber nicht stichhaltig sein, daß Hebbel sich auf seine Weltanschauung beruft: „Und ich brauche nicht hinzuzufügen, daß meine Verteidigung weit weniger meiner Produktion als meiner Weltanschauung gilt, deren Ausfluß sie ist" (B. V, 204). Gerade umgekehrt, nicht um seine Weltanschauung handelt es sich hier, sondern um seine Produktion. Es handelt sich darum, ob diese Produktion eine so in sich vollendete, nur auf ihren eigenen Gesetzen beruhende, selbständige Schöpfung ist, daß auch der Vertreter einer andern Weltanschauung, daß auch ein individualistisch Gesinnter die Notwendigkeit des tragischen Ausgangs empfinden muß. Es handelt sich darum, ob die Bedeutung, die dem Stücke als Manifestation der Weltanschauung des Dichters zukommt, die

von unserer Seite gewiß nie in den Schatten gestellt werden darf, der rein künstlerischen keinen Abbruch tut. Wir dürfen diese Frage, Hebbel gegen Hebbel in Schutz nehmend, mit nein beantworten, wir dürfen, damit auf den Ausgangspunkt unserer Fragestellung zurückkommend, sagen, daß hier Hebbel kein „Pfuscher" war.

Ein Fürst wie Herzog Ernst, in dessen Händen das Schicksal Agnes Bernauers liegt, konnte nicht anders handeln als er es tat. Für ihn, den ersten Vertreter des Staates, den von Gott eingesetzten Herrn und Schützer, als den er sich betrachtet, kann und darf es nichts geben, was über das Wohl des Staates ginge. Und dieser Staat war so, die besonderen Verhältnisse, unter denen er sich befand, waren derart, daß es hier nur ein entweder — oder gab, d. h. Auflösung aller Ordnung, Krieg, Zerstörung und Tod vieler, oder der Untergang der einen. Kann es für ihn eine andere Entscheidung geben? Er hat gewartet bis zum Äußersten, bis nach seiner Meinung die Stimme Gottes selbst sprach in dem Tod des Kindes, das allein Albrecht ersetzen, und zwar so ersetzen könnte, daß die Ruhe des Landes erhalten bleibt. Dann erst geht er vor, ohne jede Spur von Grausamkeit, Überhebung, Eigennutz; im Gegenteil im vollen Bewußtsein, im vollen Erleben dessen, was ihm hier auferlegt ist, in Demut vor dem unerforschlichen Ratschluß Gottes, aus dem reinsten, lautersten Pflichtgefühl heraus, das seine Quelle in der erhabensten Auffassung des Fürstenberufes hat.

Herzog Ernst ist der König nach Hebbels Sinn, der König, der tief davon durchdrungen ist, der es täglich, stündlich erlebt, daß ein König „weniger das Recht hat, ein Individuum zu sein, wie jeder andere", dem die Gewalt, die ihm verliehen ist, nur dann zum Recht

wird, wenn ihr die höhere Pflicht gegenübersteht. Daß der Fürst jederzeit seine subjektiven Bedürfnisse den Pflichten seines hohen Amtes unterzuordnen hat, ist ihm so selbstverständlich, daß er eine ernsthafte Widersetzlichkeit Albrechts gar nicht für möglich hält. Und er steht nicht einen Moment an, dort Zwang auszuüben, wo mehr wie irgendwo der Mensch das letzte Wort zu sprechen hat.

Dies ist das Neue, das Bedeutsame bei Hebbel. Überall wo Agnes Bernauer zum Gegenstand dichterischer Bearbeitung gemacht wurde, fällt sie als das Opfer des Staatsinteresses. Auf der einen Seite steht der Staat, repräsentiert durch Herzog Ernst und seine Räte, auf der andern die schuldige Agnes, die nur unschädlich gemacht zu werden braucht, und alles ist wieder gut. Albrecht wird sich schon finden. Bei Hebbel wird die Idee des Opfers unendlich verstärkt und vertieft dadurch, daß sie auch auf die Seite ausgedehnt wird, die das Opfer verlangt. Dadurch wird die äußere Brutalität, die in dem gewaltsamen Tode der Agnes liegt, gemildert, die tragische Notwendigkeit aber erhöht. Herzog Ernst bringt, indem er auf seiner furchtbaren Forderung bestehen bleibt, das Opfer dar, seine rein menschlichen Gefühle gewaltsam zu unterdrücken. Er bringt damit das Opfer seiner Individualität.

Er geht weiter und setzt in dem Leben des Sohnes ein Stück seines Herzens, seines Selbst in anderer Form auf das Spiel. Daß die Gefahr vorhanden ist, den zukünftigen Vertreter des Staates selbst zu verlieren, weiß er; es kann ihn aber nicht abhalten, seine Pflicht zu tun. In der Tatsache des persönlichen Zurücktretens endlich ist das Äußerste getan, was getan werden kann, um die höchste Selbstentäußerung, die ihn leitet, zu versinnlichen, das Bild des sich opfernden Opferers zu vollenden.

Hier ist die Stelle, wo die Tragödie des Individuums und die des Fürsten zusammentreffen. Auf der einen Seite steht das Individuum, das „wie herrlich und groß, wie edel und schön es auch immer sei", dem höheren Ganzen geopfert werden muß, auf der andern der Fürst, an dem, der dieses Ganze repräsentiert, die gleiche Tragödie in anderer Form sich vollzieht; was jenes passiv erleidet, erlebt er handelnd, in vollem Bewußtsein des tragischen Zwiespaltes, unter dem er sich befindet. Indem Herzog Ernst dem Thron entsagt, stellt er sich selbst, seine ursprüngliche Menschheit wieder her. Als Fürst sah er sich durch den unerforschlichen Rat der Vorsehung vor eine Tat gestellt, die er als Mensch nie hätte tun dürfen und wollen. Er hat die Tat getan, er hat seine Pflicht erfüllt. Nun, da er das, wofür er sie getan, die göttliche und menschliche Ordnung, gesichert sieht, tritt er zurück, um sich als Mensch unter die volle Verantwortlichkeit für sein Tun zu begeben.

Auch Herzog Ernst ist wie Judith, wie Kandaules, wie Rhodope und Gyges nur Werkzeug in der Hand der „Idee". Wie Rhodope und Gyges darf auch er nicht fragen, ob's ihm „schwer wird oder leicht".

„Ich bin ein Mensch, und hätt's wohl verdient, daß es mir erspart worden wäre. Aber wenn du dich wider göttliche und menschliche Ordnung empörst: ich bin gesetzt, sie aufrecht zu erhalten, und darf nicht fragen, was es mich kostet" (S. 229).

„Es gibt Dinge, die man wie im Schlaf tun muß. Dies gehört dazu. Das große Rad ging über sie weg — nun ist sie bei dem, der's dreht" (S. 224). Aber dieses große Rad war nicht nur über „sie", über Agnes, es war, symbolisch gesehen, auch über ihn selbst hinweggegangen.

Auf Herzog Ernst ruht das ganze Schwergewicht der

Entscheidung, die zum Untergang der Agnes Bernauer führt. Hebbel hat in echt künstlerischem Geiste auf alle Intrigen und Mittelspersonen, die in anderen Bearbeitungen das Bestreben, den Herzog Ernst zu entlasten bekunden, verzichtet[1]. Daß durch derartige künstliche Mittel die tragische Notwendigkeit und in dieser die Reinheit der ganzen Dichtung beeinträchtigt worden wäre, ist selbstverständlich. Selbst die Richter, die den Urteilsspruch fällen, wirken als äußerliche Zutat und hätten entbehrt werden können. Es macht, nebenbei gesagt, einen geradezu naiven Eindruck, wenn einer der Korrespondenten Hebbels, Uechtritz, sich nur damit über den Eingriff in die heiligsten Rechte des Individuums trösten kann, daß Hebbel „Agnes von dem Herzog auf Grund eines rechtlichen Gutachtens rechtskundiger, als rechtschaffen gepriesenen Männer verurteilen lassen" und daß damit wohl „ein Rechtsboden gewonnen sei" (Briefwechsel II, 199). Abgesehen davon, daß dieser Rechtsboden, wie er durch den „Prozeß" geschaffen wurde, wohl sehr zweifelhaft ist, so liegt ja gerade nach Hebbels eignem Zeugnis der Hauptakzent darauf, daß hier das positive und als solches relative Recht durch das absolute, negiert wird. Ich erinnere an die bereits zitierte Briefstelle Hebbels, die Antwort auf Uechtritz' Bedenken. „Ich glaube, daß es Momente gibt, wo das positive Recht zurücktreten muß, weil das Fundament erschüttert ist, auf dem es beruht. — — — — Dann aber ist ebensowenig, wie beim Krieg,

[1] Törring z. B. gestaltet den Gang der Handlung so, daß der Tod Agnes' weniger als das Werk des Herzogs denn als das des von Albrecht beleidigten rachsüchtigen Vizedoms erscheint. Meyr, der Verfasser von „Herzog Albrecht" (1852) schiebt den wenn auch aus lauteren Motiven handelnden Kanzler vor; der Herzog will seine Zusage zur Verurteilung Agnes' wieder zurückziehen, aber der Spruch ist bereits vollzogen.

von einem Mord, sondern von einem Opfer die Rede, und die Ausgleichung der individuellen Verletzung muß wie bei jenem, in das religiöse Moment, in die höhere Lebenssphäre, der wir alle mit schüchterner Hoffnung oder mit zuversichtlichem Vertrauen entgegensehen, gesetzt werden" (B. V, 205 f.).

„Darum", fährt Hebbel an gleicher Stelle fort, „kann der Sohn zum Schluß auch wohl nicht anders, als gebeugt und zerschmettert dastehen, wenn der Vater zum Beweis, daß nichts als das Pflichtgefühl in ihm tätig war, freiwillig alle Waffen streckt und sie selbst zum Gericht über sich aufruft" (ib. S. 206).

Man hat viel über die psychologische Möglichkeit der Versöhnung zwischen Vater und Sohn gestritten. Ich möchte sie nicht unbedingt bejahen, aber noch weniger unbedingt verneinen, auch nicht zu Hebbels Theorie, daß der Ausgleich nicht zwischen den Individuen, sondern nur in der Versöhnung der Idee stattfinde und „daß in der dramatischen Kunst die Versöhnung immer über den Kreis des speziellen Dramas hinausfällt" (T. II, 3105) Zuflucht nehmen. Denn selbst wenn wir diese Theorie annehmen, so werden wir uns doch nie durch den Hinweis auf die eigentliche, die metaphysische Versöhnung mit einer unser Gefühl und Vernunft verletzenden Versöhnung im Rahmen des Stückes zufriedengeben. Ich sehe aber in dem von Hebbel erwähnten Umstande, in dem Anblick der erhabensten Pflichterfüllung, die wie eine Offenbarung dem Sohne blitzartig beleuchtet, worum es sich handelt, die Möglichkeit einer innern Umkehr Albrechts gegeben, die kein Sichabfinden im gewöhnlichen Sinne ist, die eine über allem Geschehen waltende Notwendigkeit ahnt und wenigstens den Haß gegen die Vollstrecker dieser Notwendigkeit umzubiegen vermag.

Das historische Faktum der Versöhnung zwischen Vater und Sohn hätte Hebbel nie bewegen können, ein künstlerisch und psychologisch so schwerwiegendes Motiv wie diese Versöhnung beizubehalten. Nach meiner Auffassung ist sie aber nur das aus der ganzen innern Komposition des Stückes mit Notwendigkeit hervorgehende letzte Wort, das nur mit dieser innern Komposition selbst, mit dem, was ihre Tragik überhaupt ausmacht, abgelehnt werden kann. Ohne die Andeutung einer in der Seele Albrechts sich vollziehenden Umkehr, einer wenn auch nur mit dem eignen blutenden Herzen erkauften Fügung in das Unabänderliche, weil es eben das Unabänderliche ist, wäre das Opfer der Agnes Bernauer immer noch kein Opfer, sondern nur ein Mord. Wozu das alles, wenn nicht in der Seele Albrechts die Erkenntnis sich anbahnt, daß das höhere Recht hier und nur hier liegt; daß die Selbstherrlichkeit des Menschen, die er für sich in Anspruch genommen hatte, unvereinbar ist mit dem, was ihm als Fürsten auferlegt ist, und daß jeder nur soviel nehmen darf, als er gibt, der Fürst aber, weil er vor Tausenden empfängt, auch so vielmehr zu geben hat? Das ist das Opfer, das von Albrecht verlangt wird; die Tragödie des Fürsten ist der Schlußstein, in dem erst die Tragik des Individuums sich vollendet. Das ist, in der Hebbelschen Terminologie gesprochen, die „Selbstkorrektur der Welt", die Satisfaktion der durch die Maßlosigkeit des Individuums beleidigten Idee, die sich nur in dem Bewußtsein des maßlosen Individuums selbst vollziehen kann. Ja, ich möchte noch einen Schritt weiter gehen und fragen, ob nicht von Hebbels Standpunkt aus wenigstens eine Andeutung dieser Selbstkorrektur auch bei Agnes hätte gegeben werden müssen? Allerdings spricht Hebbel auch von einer „unvollständigen Satisfaktion", die

dann erfolgt, wenn „das Individuum trotzig und in sich verbissen untergeht" (W. XI, 31). Das wäre dann der Fall von Agnes. Sie bleibt innerlich unverändert. Von der vollständigen Satisfaktion, bei der „das Individuum im Untergang selbst eine geläuterte Anschauung seines Verhältnisses zum Ganzen gewinnt und in Frieden abtritt" (ib.), sehen wir nichts. Man vergleiche in dieser Hinsicht eine Judith, einen Golo, Kandaules, Herodes und man wird das Fehlen dieses Momentes bei Agnes noch deutlicher empfinden. Höchstens könnte in ihren letzten Worten: „Bald weiß ich, ob's mit Recht geschah" ein Hinweis auf eine in ihr aufdämmernde Ahnung gesehen werden.

Zu dieser Ahnung gelangt, wie bereits erwähnt, Albrecht einzig und allein durch das Verhalten seines Vaters. Nicht durch das alte Reich mit allen seinen Elementen, mit Donner und Blitz, mit allen Symbolen der Gewalt, die mit Pomp und Nachdruck vorgeführt werden. Sie lassen Albrecht kalt, wie sie uns kalt lassen, ebenso wie die kommentierenden Worte Herzog Ernsts, die auf die eigentliche Bedeutung dieser äußern Zeichen, auf das „Bild des Gottes hinter den Pflastersteinen" hinweisen. Hier tritt der Gedanke des Dramas zu nackt hervor, hier wird er ausgesprochen, statt daß „an" ihm gesprochen wird. Hier stimme ich Scheunert bei, wenn er von der „Inkongruenz des Symbols mit dem Symbolisierten" spricht.

Scheunert dehnt diesen Vorwurf auf die ganze Kunst Hebbels aus. Er findet, daß „der eherne Rahmen der Selbstkorrektur allem Menschlichen, das Hebbel in ihn hineinzwingt, Gewalt antut" (S. 218), daß durch „das Verfahren Hebbels unserm Gefühl Wege vorgeschrieben werden, auf die es sich nicht zwingen läßt, die es nicht willig betritt, wenn auch der Verstand sie gehen kann"

(S. 216). Entschieden geht Scheunert zu weit damit. Um die Tragik einer „Judith", einer „Maria Magdalene", einer „Rhodope" zu empfinden, bedarf es nach meinem Gefühl des Umweges über den Verstand nicht. Ich glaube, daß dieser auch von anderer Seite erhobene Vorwurf weniger der Wirkung, die von den Dichtungen selbst ausgeht, zuzuschreiben ist, als den „den Gedanken" allerdings etwas zu stark betonenden Kommentaren des Dichters. Ich kann mir vorstellen, daß ein unbefangener, d. h. ein von jenen Kommentaren und überhaupt der tragischen Theorie Hebbels unbeeinflußter Leser einen stärkeren und reineren Eindruck zu empfangen imstande ist. Es ist ja ganz selbstverständlich, daß ein Dichter gar nicht anders kann, als seine Weltanschauung in seinen Dichtungen niederlegen. Wir dürfen wohl das, was wir den Gehalt einer Dichtung nennen, mehr oder minder als einen Ausdruck dieser Weltanschauung betrachten. Soll aber das Kunstwerk ein Kunstwerk sein, so darf dieser Gehalt nicht von außen herangebracht werden, er muß mit Notwendigkeit aus ihm hervorgehen, er muß jedes Wort gleichsam durchdringen, ohne je rational oder tendenziös ausgesprochen zu werden, ohne je abstrakt hervorzutreten. Sonst ist es um die künstlerische Wirkung geschehen. Und nicht nur das. Der Gedanke selbst erscheint kleiner, als er außerhalb des Kunstwerkes, ohne poetische Umkleidung, unmittelbar ausgesprochen, erschiene, während er in jener künstlerisch allein zulässigen Form — ich möchte sie die immanente nennen — größer erscheint[1].

[1] Ich erinnere hier an ein ungemein treffendes Wort Jakob Burckhardts (Weltgeschichtliche Betrachtungen), daß die Ideen in der Tragödie des Äschylos den Eindruck des Ungeheuren machten, ungeheurer wirkten als sie es in der Form der Philosophie vermöchten.

Gerade Agnes Bernauer ist ein vorzügliches Beispiel, wieviel auf die Form ankommt, in der die auf die Tragödie unvermeidlich einwirkende Weltanschauung des Dichters mit dem Ganzen verbunden ist. Niemand wird in den ersten Akten, die zu dem Schönsten seiner Dichtung gehören, in denen, wie schon erwähnt, der „volle Trotz des losgelassenen Individuums" zum Ausdruck kommen soll, etwas von einer programmatischen Hervorkehrung des Gedankens empfinden. Hier ist jedes Wort von dem Rechte des Individuums durchglüht, aber nirgends stört uns eine Bloßlegung, ein abstraktes Dozieren dieses Rechts. Hier wird nirgends an unsern Verstand appelliert, hier reicht das Gefühl aus, um alles zu begreifen. Man brauchte nie ein Wort von der Hebbelschen Theorie gehört zu haben, um alles zu erfassen, und umgekehrt — und das spricht noch mehr dafür — wird man trotz der Kenntnis dieser Theorie gar nicht dazu kommen, sich ihrer zu erinnern, jedenfalls nicht während des Lesens oder Sehens. Eine völlige Verschmelzung von Stoff und Form, von Form und Gehalt, von Gedanke und Bild liegt hier vor.

In dem Moment aber, in dem wir auf das andere Gebiet übertreten, wird die Sache anders. Daß Agnes Bernauer dem Staatsinteresse geopfert wird, ist eine tragische Notwendigkeit, unter deren Bann wir wie sie selbst vom ersten bis zum letzten Worte stehen. Aber diese tragische Notwendigkeit wird unserm Gefühl nicht näher gebracht durch die Art wie der Dichter sie überflüssigerweise diskutieren läßt. Eher das Gegenteil. Ich empfinde sie dort am stärksten, wo sie nicht ausgesprochen wird, wo sie, wie in den Szenen, in denen die Selbstherrlichkeit des Individuums am lautesten spricht, nur wie ein dunkler Schatten am Horizonte erscheint.

Weniger wäre hier mehr gewesen. Ich stimme nicht mit denen überein, die wie Scheunert und andere in Herzog Ernst eine frostige, konstruiert-symbolische Figur erblicken. Er ist für mich ein lebendig erfaßter, uns menschlich durchaus nahe gebrachter Charakter. Wäre er das nicht, so würde uns die Versöhnung mit Albrecht, würde uns das Sicheinsetzen seiner selbst kalt lassen.

Aber auch lebendige, nicht konstruierte Menschen können zuviel vernünfteln und räsonieren, dort wo unser Gefühl auf eine andere Sprache wartet, oder vielmehr der Dichter kann sie zuviel vernünfteln und räsonieren lassen. Dies ist der Fall Herzog Ernsts. Herzog Ernst spricht den Gedanken der Tragödie zu klar, zu vernünftig, zu ruhig aus. Gerade das erkältet und läßt das Gefühl der tragischen Notwendigkeit eher zurücktreten statt es zu verstärken. Wo soviel Gründe dafür herausgetüftelt werden, ließe sich vielleicht auch zuletzt noch einer dagegen finden. Auch macht sich hier schon die erwähnte Inkongruenz des Symbols mit dem Symbolisierten, die später in der Entfaltung der Reichssymbole störend hervortritt, geltend. Wenn auch der Wert des Ganzen, dem Agnes geopfert wird, nicht von seiner Größe abhängt, wenn hier nicht gerechnet werden darf, ob es Tausende oder Hunderttausende sind, deren Leben auf dem Spiele steht, so können wir uns doch eines gewissen Gefühls nicht erwehren, als ob hier die Größe des Bildes für die Größe der Idee nicht ausreiche, sobald uns die dynastisch-staatlichen Interessen von München, von Ingolstadt und Landshut so umständlich vorgeführt werden. Und zuletzt verletzt nicht zum wenigsten die unerschütterliche Ruhe, das unerschütterliche Gleichgewicht, in denen Herzog Ernst nach dem furchtbaren Geschehen

beharrt, mit denen er vor den Sohn tritt, unser Gefühl. Man vergleiche einmal, wie hier Grillparzer in seiner „Jüdin von Toledo" vorgegangen ist. Schon die Art, wie hier das Urteil gesprochen wird, ist eine von der Hebbels ganz verschiedene. Hier wagt eine in allem, was ihr heilig ist, tief verletzte Frau das furchtbare Wort: Tod kaum auszusprechen; erschrocken, halb ungläubig hört es der, der hier wie Herzog Ernst das Interesse des Ganzen vertritt:

„Ihr hört's, ihr Herrn!
Das war der dritte Antrag, den ich früher,
Obgleich ein Mann, nicht auszusprechen wagte."

Dann ein leidenschaftlicher Erguß der Königin, ein paar, auf die Notwendigkeit des Opfers ohne viel Einzelheiten eingehende Worte von Manriquez. Aber das kaum gewagte, kaum geglaubte Wort wirkt, wie von unsichtbaren Wellen getragen, fort — und auf einmal ist die Tat getan, die tragische Notwendigkeit erfüllt. Diese Art Grillparzers ist angemessener, ist künstlerischer und ist mindestens ebenso — beweiskräftig wie die sachliche, haarscharfe, juristische Beweisführung Hebbels. Und dann das Verhalten nach der Tat! Wie hier die Personen im tiefsten Innern erschüttert, aufgewühlt, niedergeschmettert unter der Last dessen, was ihnen zu tun auferlegt war, erscheinen! Durch nichts könnte die Notwendigkeit des Opfers unserm Gefühl näher gebracht werden, als durch die Erschütterung, die es in den Opferern selbst hervorruft, während sich gegen die Ruhe, mit der Herzog Ernst das Ereignis aufnimmt, etwas in uns empört.

Ohne Zweifel hat sich hier die Weltanschauung des Dichters zu stark hervorgedrängt und das rein Künstlerische der Dichtung beeinträchtigt, unbeschadet ihrer sonstigen Schönheiten, unbeschadet vor allem der ihr

immanenten Tragik, die die allzustarke Betonung des Grundgedankens entbehrlich gemacht hätte. Der Dichter steht hier nicht genügend über seinem Werk, er hat sich zu sehr mit einer Partei identifiziert, er hat dadurch die Objektivität des Schöpfers verloren und neben die aus den Dingen selbst hervorgehende Notwendigkeit seine eigne Meinung in einer zu tendenziös scheinenden Weise gestellt.

Noch etwas anderes, eine Unterlassung, die dem Kenner der übrigen Stücke Hebbels auffallen muß, gibt zu denken. Hebbel will in seinem Drama das Brechen des jeweiligen Weltzustandes zugleich mit dem Heraufdämmern des kommenden veranschaulichen. In „Herodes und Mariamne" steigt aus der Selbstauflösung des Judentums, in den Nibelungen aus dem Heidentum das Christentum am Horizonte empor. Daß dieser Hinweis auf das Kommende sich immer zwanglos aus dem Gesamtwerk heraus ergibt, könnte man nicht behaupten[1].

Ich möchte auch durchaus nicht sagen, daß im Hinblick auf das Erfordernis künstlerischer Geschlossenheit ein derartiges Hereinziehen außerhalb liegender Momente wünschenswert wäre. Trotzdem und wenn auch „Agnes Bernauer" kein Brechen der Weltzustände veranschaulicht, glaube ich das Fehlen eines solchen Hinweises gerade in diesem Stücke weniger mit künstle-

[1] Ich kann nicht umhin, hier an eine mir sehr richtig erscheinende Bemerkung Treitschkes zu erinnern, so wenig ich auch sonst mit seinem Urteil über Hebbel übereinstimme. „Die neue Welt, die aus der zerfallenden alten Ordnung sich erhebt, tritt nicht leibhaftig vor uns hin, sie wird uns lediglich angedeutet durch einen symbolischen Zug; und nur weil wir historische Schulbildung besitzen, erraten wir, was uns das Kunstwerk selbst nicht sagt, daß die heiligen drei Könige, die am Schlusse von Herodes und Mariamne auftreten, den Anbruch der christlichen Gesittung vorstellen sollen" (S. 465).

rischen Bedenken als mit dem Vorherrschen des bewußten Grundgedankens in Verbindung bringen zu dürfen. Es ist doch auffallend, daß aus dem Untergang „des reinsten Opfers, das der Notwendigkeit im Lauf aller Jahrhunderte gefallen ist", wie Herzog Ernst Agnes nennt (S. 234), nicht auf einen Welt- und Menschenzustand gedeutet wird, in dem unbeschadet der Unverletzlichkeit der Staatsidee, unbeschadet des wohl ewig bestehenden Gegensatzes zwischen dem Ganzen und dem einzelnen ein solches Opfer nicht mehr notwendig sein wird. Es ist auffallend bei Hebbels eben erwähnter Gepflogenheit, um so auffallender, da sein Konservativismus durchaus nicht materialer Natur ist, gar nicht sein kann. Ihm ist es doch überall um die Idee, nicht um die Form zu tun, in der diese Idee zum Ausdruck gelangt. Daß ein Staat ist, daß ein Gesetz ist, daß der einzelne unter die Idee eines größern Ganzen gestellt ist, darauf kommt es ihm an. Schon die ganze Auffassung seines Gesamtwerkes als eines Weltentwicklungsdramas widerspricht einem materialen Konservatismus.

Gewiß ist der Staat der „Agnes Bernauer" nur als die historisch-bedingte Form der Staatsidee gedacht, gewiß ist es Hebbels Meinung nicht, daß der Staat als solcher an Formen gebunden ist, die wie bei dem kleinen Herzogtum des 15. Jahrhunderts die Erhebung einer nichtfürstlichen Frau mit Krieg und Verwirrung ahnden; immerhin bedeutet dieses Schweigen Hebbels etwas, das wir bei diesem Dichter als eine gewisse Befangenheit in dem Stoffe, eine Befangenheit in der vergänglichen Erscheinung einer Idee zu deuten berechtigt sein dürften.

Hebbel liebte es, seine Agnes eine moderne Antigone zu nennen. „Daß sie in eine Situation hineingerät, in

der sie vernichtet werden muß, wenn sie nicht zurück kann, das ist an ihrem Schicksal einzig und stempelt sie, indem auch hier ein Zusammenstoß des absoluten und des positiven Rechts vorliegt, zur Antigone der modernen Zeit" (B. IV, 350).

Mir will diese Analogie nicht ganz zutreffend erscheinen, und zwar aus zweierlei Gründen nicht. Der erste, mehr formaler Natur liegt in dem, was ich die Passivität der Agnes genannt habe. Agnes duldet, sie läßt das Schicksal über sich ergehen, Antigone handelt, sie fordert es durch ihre Aktivität heraus, Agnes entzündet den tragischen Konflikt, Antigone erleidet ihn.

Sodann ist der Gegensatz, in dem Antigone zum Staate steht, ein anderer wie bei Agnes. Agnes steht dem Staate gegenüber als ein durch die Folgen, die sich an ihre Erscheinung knüpfen, isoliertes, aus dem „Nexus des Ganzen" entlassenes Individuum, als ein Protest gleichsam gegen dieses Ganze, dessen Bestand sie gefährdet. Antigone verletzt in einem einzelnen, bestimmten Fall ein einzelnes, bestimmtes Gesetz. An den metaphysisch-tragischen Gegensatz zwischen Individuum und Staat, auf den Hebbel sein Stück aufbaut, hat wohl der griechische Dichter nicht gedacht. Sie verletzt auch jenes Recht nur zugunsten des nach ihrer Meinung höheren, des ewigen göttlichen Gesetzes. Sie tritt, um bei Hebbels Terminologie zu bleiben, aus einem engeren Kreis in einen weiteren, höheren über. Antigone kämpft für ein Ganzes wie Kreon, nur für eine andere Art Ganzes. Sie ist keine Gesetzesaufheberin, sie ist eine Gesetzeserfüllerin. Sie handelt wohl aus einem subjektiven Gefühl, der Schwesterliebe, heraus, aber mittelbar doch um des Gesetzes willen; daß sie es nicht ertragen kann, den Bruder von

dem Zirkel dieses höchsten Gesetzes ausgeschlossen zu sehen, ist ein Beweis dafür, wie hoch sie es über alles Irdische stellt. Ob ihre Schwesterliebe auch bei einer geringfügigeren Sache in dem Maße in Aktion getreten wäre, wissen wir nicht. So stellt sie kein Heraustreten aus dem Nexus des Alls, sondern im Gegenteil seine höchste Bejahung, die unbedingte Gebundenheit des Individuums an ein Überindividuelles dar.

Auch scheint mir die Charakterisierung der Agnes als einer „modernen Antigone" schon deshalb nicht zu stimmen, weil Agnes dem absoluten, ungeschriebenen Recht des Staats zum Opfer fällt, Antigone dagegen einer positiven Gesetzesbestimmung, der gegenüber sie als Vertreterin des absoluten Rechts erscheint. Dem Geiste nach ist Antigone dasselbe was in „Agnes Bernauer" Herzog Ernst ist.

Ich möchte nur noch an die viel tiefere Hegelsche Auffassung der „Antigone" erinnern, ohne hier bereits auf die Beziehungen zwischen der tragischen Theorie Hegels und Hebbels näher einzugehen. Hegel geht von der „sittlichen Substanz" als einer „konkreten Einheit", aus, die sich „durch das Prinzip der Besonderung nun, dem alles unterworfen ist, was sich in die reale Objektivität hinaustreibt" (Ästhetik III. Bd., 3. Teil, S. 428 ff.), nicht anders als in individuellen Erscheinungen, d. i. Charakteren manifestieren kann. Aus der Kollision dieser in sich berechtigten Mächte, wie Liebe, Vaterland, Familie, dem Zusammenstoß eines „bestimmten Pathos" mit einem andern geht das Tragische und ganz im Sinne Hebbels als letzte Versöhnung die Wiederherstellung der Einheit der sittlichen Substanz, der Idee, hervor. Dem Gesetz des Staates nun als dem aus der gemeinsamen Kultur erflossenen, die höchste irdische Sittlichkeit repräsentierenden, menschlichen, be-

wußten Gesetze steht gegenüber das „göttliche unterirdische", unbewußte, auf der Gemeinsamkeit des Blutes beruhende Familienrecht. Den Konflikt dieser beiden Mächte sieht Hegel außer in den „Eumeniden" des Aischylos, in der „Antigone" des Sophokles dargestellt. In Antigone sieht er die vornehmste Repräsentantin dieses Familienrechts. Nicht wie bei Hebbel als isoliertes Individuum, als Familienglied steht nach Hegel Antigone dem Staate gegenüber. Als Familienglied und — als Weib. Das Weib, als die Repräsentantin der Familie, der unterirdischen Mächte, steht an und für sich dem Staate, der irdisch-bewußten Ordnung, feindlich gegenüber.

„Indem das Gemeinwesen sich nur durch die Störung der Familienglückseligkeit und die Auflösung des Selbstbewußtseins in das Allgemeine sein Bestehen gibt, erzeugt es sich an dem, was es unterdrückt und was ihm zugleich wesentlich ist, an der Weiblichkeit überhaupt, seinen innern Feind" (Phänomenologie des Geistes. S. 357).

V.

HEBBELS POLITISCHE BETÄTIGUNG

Das bekannte Wort Fichtes von der notwendigen Übereinstimmung zwischen Persönlichkeit und Philosophie läßt sich mit einiger Variation auch auf die Politik anwenden. Politik, Persönlichkeit, Weltanschauung bedingen einander. In den politischen Zielen, die jemand erstrebt, spiegeln sich mehr oder minder seine Werturteile über die letzten Ziele des Menschen wie der Menschheit ab.

Freilich will ich hier Politik nicht als ein Rechten um kleine Vorteile, ein Feilschen um Geben und Nehmen aufgefaßt sehen. Sondern ich meine Politik im höchsten und umfassendsten Sinne des Wortes: Politik als einen Ausdruck der großen Ideenströme, die die Menschengeschichte durchflutet haben und immer durchfluten werden; als den Zusammenprall der großen Gegensätze, in denen sich diese Geschichte vollzieht, als den umfassendsten Begriff für alle Angelegenheiten und Fragen, die innerhalb der menschlichen Gemeinschaft zu lösen sind. In diesem Sinne ragt die Politik nicht nur in die höchsten Regionen des geistigen und ethischen Lebens hinein, berührt sie sich nicht nur mit diesen Fragen, sondern es sind diese überhaupt politische Fragen.

In diesem Sinne ist jeder große Mensch, jeder große Dichter, bewußt oder unbewußt, durch seine Stellungnahme zu den Fragen der menschlichen Gemeinschaft

ein politischer Mensch, in diesem Sinne ist jede große, jedenfalls die dramatisch-epische Dichtung, mag sie von aller Politik scheinbar noch so weit entfernt sein, politische Dichtung.

Oder dürfen wir die Dichtungen eines Aischylos, eines Sophokles, eines Dante nicht politische nennen? Oder die Dichtungen eines Schiller und — eines Goethe? In „Faust" und in den „Wanderjahren" ist das letzte Wort ein unverkennbar politisches. Ein Dichter, der wie Goethe zu allen fundamentalen Angelegenheiten der menschlichen Gemeinschaft Stellung genommen hat, kann nicht unpolitisch genannt werden. Man verwechsle doch nicht länger „nationale Gesinnung" mit unpolitischem Geiste. Man spreche nicht länger von dem unpolitischen weil kosmopolitischen Sinn unserer Klassiker. Lessing, Herder, Kant, Schiller waren politische Geister. Schiller, der in dem Bau einer politischen Freiheit das vollkommenste aller Kunstwerke sah, war durch seine ausgeprägte Fühlung mit der Menschheit „großen Gegenständen" durch und durch politisch[1]. Aber auch der politische Geist ist, um sich zu betätigen, an die Formen gebunden, die er vorfindet. Dieses „staatlose Geschlecht", wie es Treitschke nicht ohne Mitleid nennt, konnte nur kosmopolitisch politisch sein. Es konnte sich nicht an nationale Schranken halten, die in Wirklichkeit nicht existierten. Und so, wie sie alles weit und groß anschauten, richtete sich der Blick hinaus aufs Weite und Große, aufs Ganze der Menschheit. Und wer sagt uns, daß dieser Blick nicht so sehr eine

[1] Man denke an die politische Funktion, die Schiller der Kunst überhaupt so bestimmt zuweist, daß die Gefahr einer falschen Interpretation der Schillerschen Meinung — als ob die Kunst Mittel zum Zweck wäre — nahe liegt. Die „politische" Wirkung im höchsten Sinn ist mit dem Festhalten an dem Selbstzweck der Kunst nicht unvereinbar.

Befangenheit in zeitlich bedingten Formen als ein Vorwärtsschauen über alles zeitlich Bedingte hinweg, ein Vordringen bis zu den letzten Notwendigkeiten der menschlichen Entwicklung bedeutet? Die Erkenntnis, daß sich die größten kulturellen Aufgaben, nur innerhalb übernationaler Gesamtheiten, nur auf Grund einer fortschreitenden „Völkerverbrüderung" lösen lassen, bricht sich nach einem Jahrhundert nationaler Konsolidierung immer mehr Bahn. Daß aber, als diese nationale Konsolidierung eine geschichtliche Notwendigkeit war, jenes staatlose Geschlecht nicht zurückblieb, sich vielmehr mit ganzer Seele, feurig und begeistert in den Dienst solcher Notwendigkeit stellte, dies zu belegen, genügt es zwei Namen zu nennen: Fichte und Humboldt.

Hebbels Dichtung muß nach allem, was von ihr gesagt wurde, eine eminent politische genannt werden. Der in seinen Dramen in der Form individueller Konflikte dargestellte symbolische Gehalt ist politisch. Etwas anderes, sehr Wichtiges, kommt noch hinzu, uns zu dieser Bewertung zu berechtigen. Hebbel will seine Dramen nicht nur als Marksteine der vergangenen Entwicklung betrachtet sehen, sie sollen auch Spiegelbilder der eignen Zeit sein, nicht nur die gewesenen, auch die gegenwärtigen Krisen veranschaulichen. Und indem sie dieses tun, sollen sie den Verlauf dieser Krisen beschleunigen helfen, sie sollen, um mit Karl Marx zu reden, „die Geburtswehen einer neuen Zeit mildern und abkürzen". „Ich sage, die dramatische Kunst soll den welthistorischen Prozeß, der in unsern Tagen vor sich geht, und der die vorhandenen Institutionen des menschlichen Geschlechts, die politischen, religiösen und sittlichen, nicht umstürzen, sondern tiefer begründen, sie also vor dem Umsturz sichern will, beendigen helfen" (W. XI, 48).

In diesem Sinne ist ihm das Drama stets auch aktuell, „ein künstlerisches Opfer der Zeit". „Übrigens ist ein jedes Drama nur so weit lebendig, als es der Zeit, der es entspringt, d. h. ihren höchsten und wahrsten Interessen zum Ausdruck dient, und auch ich hoffe, trotz der aus dem Mythen- und Sagenkreise entlehnten Stoffe in meiner Genoveva wie in meiner Judith, der Zeit, wie ich sie in Bedürfnis, Richtung und Bewegung auffasse, ein künstlerisches Opfer dargebracht zu haben" (W. I, 433). Das Drama soll also einerseits den Übergang aus einer alten in eine neue Daseinsform der Menschheit darstellen, und zwar so, daß die Zeit selbst, der der Stoff entnommen ist, in ihrem letzten Gehalt repräsentiert wird, andrerseits, wenn auch sein Stoff den entlegensten Kulturen entnommen sein sollte, den Ideen- und Interessenkreis der eignen Zeit abspiegeln.

In Hebbels Gesamtdrama erblicke ich die Wiederspiegelung einer Epoche, in der nach einer Periode der Auflösung der Gedanke der innern Einordnung des Individuums in überindividuelle Lebenskreise wieder neue Macht gewinnt, ohne damit den Anspruch einer restlosen Formulierung zu erheben[1]. Wie sehr Hebbel selbst sein Drama politisch auffaßt, dafür noch ein vielsagender Beleg. In den Revolutionstagen von 1848 schreibt er: „Aber es lichtet sich jetzt schon bedeutend in mir, besonders seit die Konflikte, aus denen meine

[1] In seinem Vortrag „Goethe und Hebbel, eine Antithese" (Tübingen 1911) sagt auch F. Zinkernagel, daß das Hebbelsche Drama der erste künstlerische Ausdruck der Lebensstimmung einer Zeit sei, die im Gegensatz zu der Periode des deutschen Idealismus die Abhängigkeit des Individuums von überindividuellen Faktoren betone. Zinkernagel denkt dabei an die Lebensstimmung des heraufkommenden naturwissenschaftlichen Materialismus. Aber Hebbel wurzelt in der Stimmung der absoluten Philosophie, nicht in der des Materialismus, die Gebundenheit seiner Personen ist weniger naturalistischer als metaphysischer Art.

bisherigen Dramen hervorgingen, auf den Gassen verhandelt und geschichtlich gelöst werden; denn der morsche Weltzustand hat auf mir gelastet, als ob ich allein unter ihm zu leiden hätte, und es scheint mir der Kunst nicht unwürdig zu sein, seine Unhaltbarkeit durch ihre Mittel zur Anschauung zu bringen" (B. IV, 124).

Es muß selbstverständlich erscheinen, daß Hebbel nicht abseits stehen blieb, als die großen Gegensätze der Menschheit wieder einmal aufeinander platzten, als ein neuer Welt- und Menschenzustand sich ankündigte. Die lebhafte, sich sofort in Tun umsetzende Teilnahme, die Hebbel den Ereignissen von 1848 entgegenbrachte, geben dieser Auffassung Recht. Er war nicht der Meinung, konnte es nicht sein, daß die Politik den Charakter verderbe. Seine Meinung war vielmehr die, daß sie den Charakter vollende. Die politische Betätigung nennt er „die einfache Mannestätigkeit", der er sich mit Genuß hingebe (B. IV, 119). Sie drängt für einige Zeit alles andere, auch die dichterische zurück. Wiederholt äußert er sich, daß jetzt keine Zeit zum Dichten sei. „Wer kann während des Erdbebens malen, und wer kann das Erdbeben malen?" schreibt er am 15. Juni 1848 (B. IV, 118). Und: „ich habe 8 Tage lang nur in Zeitungen und durch die Zeitungen gelebt" (8. 3. 48. B. IV, 97). Freilich geben die Ereignisse, die ihn vom „Arbeiten" im wörtlichen Sinn abhalten, seiner dichterischen Phantasie um so reichere Nahrung; wenn er auch während des Erdbebens nicht malen kann, so ist doch dieses Erdbeben wie nichts anderes geschaffen, sein dichterisches Erleben mächtig anzuregen. „Ohnehin wird für mich die Politik um so sicherer zur Poesie, je gründlicher ich sie durchmache" (ibid.). In der symbolistischen Betrach-

tungsweise, die ihn auch hier nicht verläßt, ohne seinem praktischen Blick Eintrag zu tun, werden ihm die Zeitereignisse zu einem Bilde für den Kampf der ewigen Gegensätze im Leben der Menschheit.

„Die dritte französische Revolution ist da, Louis Philippe entthront, die Republik deklariert. Welch ein folgenschweres Ereignis" (T. III, 4369. 1. 3. 48). Und „diese Wolke donnert sicher für uns" (8. 3. 48. B. IV, 97). Ein Beweis für den scharfen Blick, mit dem er die Bedeutung des Ereignisses erkannte. Nach Ausbruch der Revolution im eignen Lande stellt sich Hebbel sofort mit leidenschaftlicher Teilnahme in den Dienst der Sache, bald mehr miterlebender Zuschauer, bald Mithandelnder. Es macht den Eindruck, als ob letzteres in dem Maße zu sein, wie es seiner inneren Anteilnahme entsprochen hätte, dem Nichtösterreicher erschwert worden sei. Die einzelnen Akte, in denen er sein Mithandeln dokumentiert, seien nur kurz erwähnt. Er nimmt teil an verschiedenen Volksversammlungen, an den Beratungen der Redakteure und Schriftsteller über das provisorische Preßgesetz, an der Bildung von Wahlkomitees usw. Er selbst wird zuerst als Wahlmann, dann als Kandidat für das Frankfurter Parlament aufgestellt, aber ohne Erfolg. Er übernimmt die Redaktion der neugegründeten österreichischen Reichszeitung, die er aus inneren Gründen bald wieder niederlegt, er beteiligt sich an der nach Innsbruck entsandten Deputation an den Kaiser von Österreich. Er schreibt zuletzt Berichte an die Augsburger „Allgemeine Zeitung" (die beste Quelle für seine Auffassung des ganzen Ereignisses). Seine Stimmung ist zu Beginn durchaus optimistisch. Wie ein verheißender, frischer Märzhauch weht es durch seine Berichte und Aufzeichnungen: „Ich lebe jetzt in einem andern Österreich, in einem

Österreich, wo ich sicherer bin, wie Fürst Metternich, wo Preßfreiheit proklamiert, Nationalbewaffnung eingeführt, eine Konstitution versprochen ist." „Wer hat Zeit, das Nähere niederzuschreiben, aber soviel muß hier stehen" (3. 3. 1848. T. III, 4371).

Von dem notwendigen Zusammenhang zwischen Weltanschauung und politischer Überzeugung sind wir ausgegangen. Welche Stellungnahme dem größten politischen Ereignisse seines Lebens gegenüber ist aus der Weltauffassung Hebbels zu erwarten?

Die Gefahr liegt nahe, angesichts der entschiedenen Betonung der Gebundenheit des Individuums an überindividuelle Mächte, die im Mittelpunkte der Hebbelschen Weltauffassung steht, bei dem Kampf zwischen Altem und Neuem, zwischen „Herrschaft und Freiheit", der mit den Märztagen ausbrach, auf Hebbels Parteinahme für das Alte zu schließen. Hebbel aber stellte sich auf die Seite der Bewegung. Entweder müßte also Hebbel inkonsequent gehandelt haben, oder jener obige Schluß ist falsch. Er ist falsch und kann nur dort gezogen werden, wo man den Hebbelschen Gedanken nicht bis zu Ende denkt.

Wenn Hebbel in der Bindung des Einzelmenschen an die überindividuellen Mächte das Weltgesetz wie die Bedingung der Kultur sah, so ist damit nichts über die Form gesagt, in der er sich dieses Gesetz verkörpert denkt. Hebbel spricht vom Staat; er spricht weder von der Monarchie noch von der Republik; er meint den Staat schlechthin. Praktisch erweist er sich in der Bewegung, von der jetzt die Rede ist, als Monarchist. Er ist Gegner der Republik, weil er seine Zeit noch nicht für reif dazu hält. Wir sind keineswegs berechtigt, anzunehmen, daß ihm die Monarchie die Staatsform bedeutete. Ganz abgesehen von seiner historischen Be-

trachtungsweise, der Betrachtungsweise der relativen Berechtigungen, sucht er seine Auffassung von der nur relativen Berechtigung auch der Staatsformen, ob mit Recht oder Unrecht, mag hier dahingestellt bleiben, auch aus seiner Idee vom Individuum abzuleiten: „Alle politischen Differenzen unter ehrlichen Leuten . . . . . sind auf den Grundbegriff zurückzuführen, den jeder vom Menschen hat. Wer mit Herder das Geschlecht selbst für unendlich perfektibel hält, der wird von der freiesten Bewegung desselben alles erwarten und also mit Leib und Seele dafür arbeiten. Wer aber umgekehrt glaubt, daß die Natur nur durch das Individuum wieder auf ihre Kosten kommt, wird so wenig die republikanische als die monarchische Staatsform für absolut berechtigt und notwendig erklären, sondern alles von den Umständen abhängig machen. Dies ist mein Fall" (B. VII, 151 f.)[1].

Aus dem Geiste seiner historischen Betrachtungsweise heraus ergibt sich seine Stellung zu dem Phänomen der Revolution von selbst. Wem die Geschichte nur einen sich mit Notwendigkeit vollziehenden Prozeß bedeutet, die Individuen nur Werkzeuge dazu sind, wem die Reformation nur eine unabwendbare Etappe in der Entwicklung des religiösen Geistes darstellt, der wird in den Revolutionen solche des politischen Geistes sehen[2].

So sieht denn auch Hebbel in der großen franzö-

[1] Es scheint mir übrigens die Konsequenz der letzten Voraussetzung nicht unbedingt einleuchtend zu sein.

[2] „Es ist daher ungerecht, wenn manche die lutherische Reformation nicht als ein notwendiges Moment der Geschichte gelten lassen und in ihr einen bloßen Treibhausversuch, ein voreiliges Experiment eines leidenschaftlichen und durch das ihm aufgegangene Morgenlicht geblendeten Individuums sehen wollen. Luther mit seiner Berlichingenfaust mußte kommen, die neue Zeit mußte einen Sprecher und einen Kämpfer erhalten . . . ." (W. IX, 76).

sischen Revolution, ganz anders wie Goethe, der der Ansicht war, daß sie bei rechtzeitigem und klugem Vorgehen der herrschenden Gewalten hätte noch abgelenkt werden können, den mit der Notwendigkeit eines Naturereignisses eintretenden Ausbruch eines niedergedrückten Volkes. Und ganz so ist er überzeugt, daß die Erschütterungen von 1848 nur durch das „brennende Gefühl der unabweisbaren Nationalbedürfnisse" (T. III, 4774) hervorgerufen worden seien. Niemand konnte tiefer wie Hebbel davon überzeugt sein, daß es gegen die seit der Restauration mit allen Mitteln vorgehenden, den tiefsten Bedürfnissen der Völker Hohn sprechenden Gewalten nur ein Mittel gäbe: die Erhebung dieser Völker. Niemand konnte mehr davon durchdrungen sein, daß das System Metternichs „wert war, daß es zugrunde geht", wie er. Man kann den tiefsten Sinn jenes Vorgehens, in dem sich der Geist der vormärzlichen Epoche wie in keinem zweiten manifestiert, nicht besser treffen, als es Hebbel getan hat, der die „Karlsbader Beschlüsse" „unheilvolle" nennt, „diesen bereits von der Geschichte verurteilten Versuch, den deutschen Geist in Belagerungszustand zu versetzen, statt dem erhaltenden und dem schöpferisch vorwärts strebenden Prinzip, die im Staate zueinander stehen wie Mann und Weib im Hause, freien Spielraum zu gewähren" (W. XII, 97). Man kann den ganzen Geist dieser Epoche und den tiefinnersten Instinkt des Absolutismus nicht klarer erfassen und schärfer formulieren als es Hebbel getan hat, der ebenso weit davon entfernt, extrem nach der andern Seite hin zu sein, dennoch schreibt: „Wenn man erwägt, was seit einem halben Jahrhundert prinzipiell für die Daniederhaltung aller Bildung im österreichischen Volk, ja positiv für seine Entsittlichung geschehen ist, wenn man

nur die Wiener Vorstadttheater mit ihrem Nestroy kennt, so ist eine Furcht, die am 6. Oktober das Hereinbrechen der ungezügelten Anarchie für möglich hielt, allerdings gerechtfertigt, denn freilich ist der durch Opiate Berauschte nur in Fesseln ungefährlich, was aber solch ein Berauschter in seinem unzurechnungsfähigen Zustand vollbringt, ist auf Rechnung dessen oder derer zu setzen, die ihm das Gift in sein natürliches Getränk mischten, ja es ihm in sein Brot hineinbuken, und wenn er ihnen zu Leibe ginge, sie wären kaum befugt, den Degen gegen ihn zu ziehen! Es ist notwendig, in der gegenwärtigen Krisis hieran zu erinnern, und ich, der ich nicht müde geworden bin, in Ihrer Zeitung alle ultraradikalen Tendenzen nach Kräften zu bekämpfen, kann es am ersten tun" (W. XII, 133).

Hebbel war sich, wie wir sehen, der innersten Natur des Absolutismus vollständig bewußt, er war sich auch klar darüber, was von ihm zu gewärtigen wäre, wenn er wieder Luft genug bekommen sollte, seine Anschläge auf die Seele der Völker auszuführen. Doch war ihm letzten Endes davor nicht bange. Er war im Gegenteil der unerschütterlichen Überzeugung, daß seine Zeit dahin, daß er „dem Gericht der Geschichte verfallen" sei und nur die Wahl habe, sich ihrem Spruch zu beugen und ehrenvoll abzutreten, oder ihr zu „trotzen und nach einem Kampf, dessen Resultat nicht zweifelhaft bleibt, mit Schmach in die Grube zu fahren"[1]. Diese Überzeugung ist der feste Pol, von dem aus er zu dem Lauf der Ereignisse Stellung nimmt. Mit aller Entschiedenheit wendet er sich gegen die „andere Art von Ultraradikalen", die allen Ernstes glauben, „der

[1] Hebbel schrieb dies in bezug auf den geistlichen Absolutismus, dessen Wirkungen sich ihm in Tirol aufdrangten (W. XII, 83). Er hatte es ebensogut in bezug auf den weltlichen schreiben können.

Absolutismus sei nur suspendiert, nicht für alle Zeiten aufgehoben, und er könne trotz der von ihm im Angesicht Europas und der Geschichte gegebenen heiligen Versicherungen recht wohl zurückkehren, wenn auch einstweilen nur in der Gestalt verdienter Strafe für begangene Sünden" (ibid. S. 124). Diese aber, die vergessen, „daß in einem Volk auf einen Rasenden immer tausend Vernünftige kommen und auf hundert Rasende höchstens ein sich seiner selbst bewußter Verbrecher" — ein großes Wort, aus einem entschieden demokratischen Geist heraus geboren — „sind daher durchaus keine moralische Macht, sondern können schlimmsten Falls, und dann nur zum Nachteil des Prinzips, das sie im borniertesten Sinn vertreten, physische Gewalt erlangen, sie können verwirren und aufhalten, nicht umwälzen und siegen" (ibid.). „Man könnte es jetzt bereuen", schreibt er an anderer Stelle (S. 149) in bezug auf diese „Radikalen des Konservatismus" (S. 147), „gegen die Radikalen in die Schranken getreten zu sein".

Ebenso fest wie von dem Ende des Absolutismus war Hebbel überzeugt, daß die Zeit für die Republik noch nicht gekommen sei; ebenso heftig wie gegen die Absolutisten wendet er sich gegen die Republikaner, die nach seiner Ansicht auch nichts anderes als Absolutisten, nur in entgegengesetzter Richtung waren, Frevler am Vaterlande wie der ganzen Menschheit, weil sie das Fundament aller Gesellschaft auflockerten (S. W. XII, 130). Er spricht von der Frankfurter „zarenhaft-absolutistisch agierenden" Minorität des deutschen Volkes, „die uns die Republik aufdringen will" und die er allen Ernstes für den „ohne allen Zweifel von ihr künstlich hervorgerufenen Aufstand" und den Mord von „zwei ihr mißfälligen Parlamentsmitgliedern" (ibid.) verantwortlich macht.

Sein Ideal oder vielmehr seine, wie er glaubte, der historischen Konstellation entsprechende Forderung war die konstitutionelle Monarchie, „die konstitutionelle Monarchie auf demokratischer Grundlage". Gerade die von dem Absolutismus geschaffenen Zustände, die innere Unfreiheit, Unbildung und Unselbständigkeit des Volkes, ließen ihm einen plötzlichen Übergang von dem einen Extrem in das andere ganz unannehmbar erscheinen. Seine Auffassung von der Natur der Revolutionen entspricht seiner Ansicht, daß langsame Entfaltung, organische Entwicklung das Gesetz aller historischen Bildungen sei (ibid. S. 92). Von diesem Standpunkt aus stößt ihn alles gewaltsam-unnatürliche Beschleunigen historischer Prozesse ab, weil es der „besonnenen Mäßigung, an welche die Geschichte den wahren Fortschritt nun einmal geknüpft hat" (ibid.), widerspricht.

In allem aber, was sich nach seiner Auffassung innerhalb des Rahmens der konstitutionellen Monarchie zur Zeit verwirklichen ließ, geht er denkbar weit. Die Errungenschaften der Märztage kann niemand energischer verteidigen wie er. Die Preßfreiheit, „das Palladium der Bildung und des Fortschritts" (ibid. S. 143), ist ihm eine „heilige Errungenschaft" nicht so sehr des Bürgers als des Menschen. Wo sie ungebührlich beschränkt wird, da wird nicht bloß ein Volk, da wird die Menschheit selbst verkürzt und an einem ihrer Glieder verstümmelt, in einem ihrer Organe gelähmt (ibid. S. 134). Der Gewalt könnte auch die Intelligenz nur mit dem Äußersten, mit Gewalt antworten: „Wenn die Intelligenz durch Gewaltmaßregeln zum Schweigen gebracht und geknebelt wird, so treten alle dämonischen Mächte, die sie bis jetzt doch noch im ganzen daniederhielt, an ihre Stelle, und sie selbst muß sich zu ihnen schlagen"

(ibid. S. 135). Sein entschiedenes Eintreten für ein liberales Preßgesetz und für Geschworenengerichte bei Preßvergehen ist demnach selbstverständlich. Es ist ebenso selbstverständlich, daß er auch durchdrungen ist von der Idee der Unantastbarkeit der persönlichen Freiheit. So sehr auch alles tumultuarisch-anarchische seiner innersten Natur zuwider ist, so wenig will er die „Ruhe und Ordnung" um jeden Preis. „Von der Macht und Gewalt der neuen Sicherheitsbehörde, fremden und einheimischen Aufwieglern und Tumultuanten gegenüber, ist überall die Rede, von ihrer Verpflichtung, diese Macht und Gewalt vorsichtig zu gebrauchen und im Fall des Mißbrauchs, d. h. des übereilten Gebrauchs, denn beides ist identisch, die in konstitutionellen Staaten schuldige Satisfaktion zu geben, kommt kein Wort vor. Die öffentliche Sicherheit ist sehr wichtig, aber die Achtung der persönlichen Freiheit nicht minder, sogar an Fremden, und es ist kein Ersatz für eine Verhaftung ohne zureichenden Grund, daß der Verhaftete wieder entlassen wird; derjenige, der sie vorgenommen hat, muß bestraft werden, damit er nicht leichtsinnig in das höchste Menschenrecht hineingreife" (ibid. S. 75).

Ein entschiedenes Festhalten an dem Neu-Errungenen, ein klarer, offener Blick für das, was not tut, dieses zu einem wirklichen politisch-kulturellen Fortschritt zu machen (die Notwendigkeit einer höheren Volksbildung z. B. wird sehr von Hebbel betont), eine energische Abwehr aller Reaktions- wie aller Umsturzgelüste, diese im besten Sinne des Worts liberal-demokratischen Gedanken ergeben sich uns als das Wesentliche der Haltung Hebbels im Revolutionsjahr . . . . . „Dann wird man den Grund des Unheils nicht in dem neuen Licht, sondern in der alten Finsternis erblicken, und die bereits geöffneten Fensterläden nicht

wieder schließen, sondern die noch geschlossenen öffnen. Um Gottes willen nicht das Gegenteil" (ibid. S. 143 f.).

Derselbe Hebbel schrieb vier Jahre später, am 15. September 1852: „Von nun an schien mir nur die Wahl zu bleiben, ob man unter Aufopferung der gesamten Zivilisation das Chaos, dem dereinst eine neue Welt entsteigen könne, mit heraufbeschwören helfen oder die paralysierten früheren Gewalten auf die Gefahr hin, sie noch einmal nach wieder erlangter Kräftigung schnöde gemißbraucht zu sehen, bis zu einem gewissen Grad unterstützen solle. Ich hielt die letztere Gefahr für geringer wie viel andere, das zu bringende Kulturopfer aber für unersetzlich und handelte demgemäß" (B. V, 52). Das ist, allerdings aus dem Zwang einer gewissen Notlage heraus gesprochen, so entschieden konservativ, als jenes fortschrittlich.

Und doch hatte wiederum derselbe Hebbel vier Jahre früher geschrieben, daß jeder, der in Verkennung der gegebenen, historisch bedingten Lage die Republik predige, entschieden zu bekämpfen sei, aber nur so lange, „bis die Regierungen wider alles Hoffen und Vermuten durch unzweideutige Rückkehr zum Absolutismus ein va banque auf Leben und Tod unumgänglich notwendig machen" (W. XII, 125). Ein entschiedener Bekämpfer der Republik, aus opportunistischen, nicht aus prinzipiellen Gründen allerdings, hatte er damals, für den Fall, daß die Zuspitzung der Verhältnisse eine Wahl zwischen zwei Übeln notwendig machen sollte, der Republik als dem kleineren den Vorzug gegeben.

Wenn er damals das „größere Übel in den „paralysierten, früheren Gewalten" erblickt hatte, so sah er es jetzt in den heraufbeschworenen neuen. Eine gewisse Resignation, die sich Hebbels nach der Revo-

lution bemächtigte und ihn bald von der praktischen Politik entfernte, hatte die konservative Seite seiner Weltanschauung wieder mehr hervortreten lassen. Beweis: „Gyges und sein Ring", „Agnes Bernauer". An dieser Resignation waren sowohl unangenehme Erfahrungen in der eigenen Partei wie die unbefriedigenden Resultate der Revolution überhaupt schuld. Man sollte denken, daß gerade das wirkliche Wiederaufkommen der früheren Gewalten und der schnöde Mißbrauch, der ihnen folgte, in umgekehrtem Sinne gewirkt hätten, aber das andere ist der Fall, freilich nur aus bestimmten, aus einem andern Gebiet herrührenden Gründen.

Da seine Stellung zu jenem andern Gebiet im nächsten Kapitel zu behandeln ist, genügt hier ein Hinweis. Es war die soziale Revolution und in dieser die „Aufopferung der gesamten Zivilisation", die er fürchtete, und diese Furcht, die durch Ausschreitungen auf den extremsten Seiten wachgerufen war, beeinflußte von nun an seine Stellung zu allen Fragen des Gemeinschaftslebens und machte ihn „konservativ".

Es liegt im Wesen der historischen Betrachtungsweise, beides zu sein, konservativ und fortschrittlich. Wo man dies nicht erkennt, fehlt die Voraussetzung für das Verständnis sowohl der ganzen Weltauffassung wie der politischen Haltung Hebbels[1]. Auf dieses Nichterkennen ist es zurückzuführen, daß man Hebbel von beiden Seiten her angriff, daß er sich bald gegen die Reaktionären, bald gegen die Radikalen verteidigen

[1] Wie dies gemeint ist, daß es sich um den Unterschied von Idee und Formen handelt, wissen wir. Ob Hebbels Auffassung in jedem einzelnen Falle immer die richtige war oder nicht, tut nichts zur Sache.

mußte. Derselbe Hebbel, dem die Radikalen ihre Unzufriedenheit kundgaben, galt in absolutistischen Kreisen auf Grund seiner ersten Dramen als gefährlich, als revolutionär[1].

Nach innen Freiheit, nach außen Einheit, das war das Ideal der Revolution von 1848. Es war auch das Ideal Hebbels. Von Anfang bis zu Ende hat er den Einheitsgedanken betont: „Nur die Einheit Deutschlands führt zu seiner Freiheit als Nation." Und noch im Jahre 1861, als man „eher in der Stefanskirche von der Kanzel herab die rote Republik predigen als im verborgensten Winkel an die deutsche Einheit mahnen durfte" (B. VII, 122), schreibt er (ibid.): „Ich bin der einzige, der hier den Einheitsgedanken vertritt."

Wir bewundern den klaren Blick, die echt poli-

[1] „Der Absolutismus hat mir seine Theater verschlossen, er hat meine Stücke, denen niemand den ethischen Ernst absprechen kann . . . . durch seine Schergen ins Geschrei der Unsittlichkeit gebracht und mir durch jedes ihm zu Gebote stehende Mittel gezeigt, daß ich ihm mit meinen auf die Aufdeckung der sozialen Schäden gerichteten Bestrebungen lästig und unbequem war" (W. XII, 93).

Auch Treitschke sieht in seiner „Judith" eine „destruktive Tendenz" (S. 470). Wenn es sich hier auch um den jungen Hebbel handelt, so hat doch Hebbel, indem er 1848 zu seiner Entlastung sich auf diese Tatsachen ohne Einschränkung bezog, sich mit jenem identifiziert.

Ich benutze bei der Behandlung dieses Gebiets die der Terminologie unseres heutigen Parteilebens entnommenen Parteibezeichnungen, da erstens keine anderen zur Verfügung stehen und zweitens sie auch schon zu Hebbels Zeit gebräuchlich waren; freilich dürfte der Sinn, den wir heute mit diesen Bezeichnungen verbinden, sich nicht völlig mit dem von damals decken. Dazu kommt noch, daß es Hebbel selbst mit Namen nicht so genau nahm. Er will einmal die Monarchie auf „demokratischer Grundlage", wie wir sahen, dann wieder rückt er weit ab von „Demokraten und Liberalen", indem er sie ohne weiteres zu den sozial destruktiven Parteien zählt. Äußerungen, wie die oben (W. XII, 143), können wir von unserem heutigen Standpunkt nicht anders als liberal-demokratisch nennen.

tische Einsicht, mit der Hebbel die Notwendigkeiten der geschichtlichen Entwicklung, die nach Selbständigkeit, nach Konsolidierung der Staaten drängenden Kräfte erkannte. Hebbel hat von allem Anfang an die Bedeutung der Ereignisse von 1848 auch nach dieser Seite gesehen. Er erkannte in ihnen den welthistorischen Wendepunkt der innern nicht nur, sondern auch der äußeren Geschichte, einen Wendepunkt, von dem nach seiner Meinung Sein oder Nichtsein der beteiligten Nationen abhing. „Denn man täusche sich nicht, die gegenwärtige Krisis Europas, allumfassend, wie sie sich mehr und mehr darstellt, hatte noch nicht ihresgleichen, und wenn wir uns nicht vollständig regenerieren, sind wir auch verloren. Es kommt zuweilen für ein ganzes Volk, wie für ein Individuum ein Moment, wo es mit den Sünden seiner Vergangenheit brechen und ein neues Leben beginnen kann. Das ist dann aber immer ein Moment, den die Nemesis überwacht, wie ihn die Gnade herbeiführt, und an den sich der Untergang knüpft, wenn nicht unmittelbar die Auferstehung. Für Deutschland ist er seit den Märztagen da, und man hat jetzt schon mehr Grund zur Furcht als zur Hoffnung“ (ibid. S. 114).

Seiner metaphysischen Grundstimmung mußte diese Entwicklung, diese zur Staatenbildung drängende Tendenz als eine Analogie zu der das Weltall beherrschenden Tendenz der kosmischen Kräfte höchst willkommen sein. Wir werden auch hier sehen, wie es Hebbel möglich war, seine von den höchsten Gesichtspunkten herkommende Betrachtung der Dinge mit einem durchaus praktischen Blick, einer klaren und sachlichen Beurteilung zu verbinden.

„Da ist auf der einen Seite der abstrakte Kosmopolitismus, der, weil er allerdings das Wünschenswerte

und als solches Anzustrebende vertritt, den Zeitmoment und die absoluten und relativen Gesetze, die er uns für den aufzuführenden neuen Bau auferlegt, nicht der mindesten Berücksichtigung wert findet .... Stehen die Völker einander in dem europäischen Staatensystem bis jetzt nicht noch gerade so trotzig abgeschlossen gegenüber, wie früher die Stände im einzelnen Staat? Zeigt sich in der jetzigen Krisis auch nur die kleinste Spur von einer Bereitwilligkeit der Nationalitäten, sich aufzulösen und in die Menschheit aufzugehen? Besinnen sich im Gegenteil nicht sogar diejenigen, die aufgelöst und mit andern verschmolzen schienen, wieder auf sich selbst? Und würde das Volk, das, bevor die übrigen reif sind, damit den Anfang machen wollte, sich nicht dadurch vernichten?" (ibid. S. 114 f.).

Wenn er so aus seiner praktisch-metaphysischen Grundstimmung heraus in dem Kosmopolitismus eine Gefährdung des obersten Lebensgesetzes der Staaten, sich zu behaupten, erkannte, so nicht minder in dem Partikularismus ein zu eigenmächtiges Hervortreten des Teils gegenüber dem Ganzen.

Freilich kann der Partikularismus nicht anders als an und durch sich selbst zugrunde gehen, wie mit dem Ganzen auch der Teil untergehen muß. „Es ist nicht zu bezweifeln, daß Preußen die Einheit Deutschlands hintertreiben und Deutschland vernichten helfen kann, wenn ihm wider alles Vermuten und Verhoffen dieses Gelüst kommen sollte. Aber es ist noch weniger zu bezweifeln, daß es dann mit untergehen müßte. Der Arm kann freilich das Herz durchbohren, aber das ist auch sicher seine letzte Tat" (S. 117).

Deutlicher noch, bewußter, wendet Hebbel das nach seiner Auffassung dem Weltprozeß zugrunde liegende Gesetz auf die mit der Staatenbildungsfrage Hand in

Hand gehende Nationalitätenfrage an: „Das Prinzip der Gleichberechtigung aller Völker hat zwei Seiten. Wenn es nicht maßlos ausgedehnt wird, so schließt es allerdings eine notwendige und den Regierungen sehr wohl anstehende Anerkennung eines Gesetzes in sich, das als ein höchstes und letztes in allen Lebenskreisen waltet, ja die innerste Natur des Lebens ausdrückt. Was unsere abstrakten Philosophen vom zweiten Rang auch dagegen einwenden mögen; nur im Individualisieren entbinden sich die ewigen Kräfte, als deren Produkt die Welt zu betrachten ist, und sie geben den Völkern so gut eine Physiognomie wie dem einzelnen Menschen. Aber man muß nicht zu weit gehen, man muß nicht vergessen, daß Völker und kleine Volksstämme voneinander zu unterscheiden sind, und daß die Zahl ihr Recht hat, und daß unter allen Umständen der Fortschritt in der Kultur einen temporären Vorzug im Staat bedingt" (S. 153).

Der Dualismus des Rechts, der ungelöste Rest einer metaphysisch-realen Dissonanz auch hier. Es dürfte übrigens nicht so leicht sein, auf Grund jener beiden Merkmale den Umfang einer Rechtssphäre zu bestimmen. Es ist nicht ganz klar, wie Hebbel meint: Zahl und Kultur oder: wenn nicht Zahl, so wenigstens Kultur. In beiden Fällen wäre es schwierig, zu einer objektiven Entscheidung zu gelangen. Welche Zahl und welcher Grad der Kultur sind erforderlich, um eine Berechtigung nationaler Konsolidierung abzugeben? Könnte selbst ein annähernd sicherer Maßstab dafür gefunden werden, so bliebe immer noch die Möglichkeit eines Gegensatzes zwischen den beiden Faktoren bestehen. Es kann die Zahl verneinen und die Kultur bejahen und umgekehrt.

Daß die deutsche Einheit eine historische Notwen-

digkeit geworden, daß die Zeit für den Zusammenschluß der deutschen Stämme gekommen sei, war Hebbels tiefste Überzeugung. In der Frage, welchem dieser Stämme die Durchführung dieser Angelegenheit und damit die Hegemonie über die Einzelstaaten zukomme, macht Hebbel eine mit der Entwicklung der Dinge zusammenhängende Umwandlung durch. Seine Hoffnung war zuerst ganz auf Österreich gestellt. Österreich schien ihm durch die Geschichte zu dieser Mission bestimmt, eine Überzeugung, der er in dem nach dem Attentat auf den Kaiser von Österreich 1853 geschriebenen Gedicht (W. VI, 306) begeisterten Ausdruck verleiht. In dem ebenfalls nach einem Attentat, und zwar nach dem auf den König von Preußen, 1861 geschriebenen Gedicht (W. VI, 412 f.) sehen wir die Wendung von Österreich zu Preußen vollzogen.

Zwar heißt es zum Schluß noch:

„Ob Habsburg oder Hohenzollern
Der Kaiser ist, wer das vollbringt."

Aber zu Anfang ist es ausgesprochen, daß er von Österreich nichts mehr hofft:

„Ich sprach an Österreichs Kaiserthrone
In ernster Zeit ein ernstes Wort, — — —
Das leise Dichterwort verhallte,
Die Jahre flohen ungenützt" — — —

Jetzt blickt das Auge Deutschlands auf ihn, den König.

Treitschke findet, daß dieses Gedicht, „nicht gehauen und gestochen", „in schönen Versen nur die politische Ratlosigkeit des Dichters offenbart" (S. 466). Ein, wie mir scheint, unberechtigter Vorwurf! Von dem künstlerisch nicht großen Wert des Gedichtes, der hier nicht in Betracht kommt, abgesehen, könnte man statt politischer Ratlosigkeit eher den guten,

ganz realpolitischen Blick herauslesen, der das Gute dort nimmt, wo er es findet. Noch weniger verstehe ich den an gleicher Stelle ausgesprochenen Vorwurf Treitschkes, daß „gerade die schönste und herrlichste Erscheinung unserer Tage, recht eigentlich die Signatur der neuen Zeit, das Emporwachsen unseres Volkes zum staatlichen Leben, diesem verdüsterten Auge verborgen" blieb, daß „die frohe Botschaft des Jahrhunderts, die Verjüngung der antiken Sittlichkeit, welche von jedem Menschen, auch von dem Künstler zugleich die Tugenden des Bürgers fordert", an ihm „einen tauben Hörer" gefunden habe.

Diesen Vorwurf zu entkräften, dürfte der einfache Hinweis auf Hebbels politische Betätigung genügen. Und was dieses Gedicht betrifft, so ist es nicht Griesgrämigkeit, die daraus spricht, sondern gerade umgekehrt ein auffallend starker Glaube an die besondere Eigentümlichkeit, die ideale Bedeutung und die von daher zu erwartende besondere Mission des Deutschtums, die freudig-stolze Anerkennung des deutschen Geistes. Ein Standpunkt, der wiederum an Schiller erinnert, der, skeptisch und kleinmütig in bezug auf die Möglichkeit einer politisch-staatlichen Bedeutung Deutschlands — eine Stimmung, die bei Schiller begreiflich, bei Hebbel, wie wir sehen, nicht mehr vorhanden war —, dennoch im tiefsten Grunde der Seele den heimlichen Stolz barg auf gerade das, was nach seiner Meinung dem deutschen Geiste einerseits die äußere Geltung verwehrte, ihn andrerseits zum Ausdruck einer nur durch ihn möglichen Seite des Menschentums stempelte[1].

[1] Siehe auch W. VI, 443.
„Nimmer hätt' es der Völker bedurft, ihm die Lehre zu geben,
Daß der germanische Geist immer den sittlichen rächt."

Bei Hebbel verbindet sich auf Grund der Erfahrung eines weiteren Zeitraumes deutsch-europäischer Geschichte, eines Zeitraumes, in dem ungeahnte Umwälzungen ungeahnte Möglichkeiten zutage förderten, in dem der deutsche Geist anfing, sich seines Willens zur Macht bewußt zu werden, jener Glaube an die ideale Mission des Deutschtums mit der festen Zuversicht auf dessen politische Befähigung. Die Tatsachen haben ihm recht gegeben und auch darin, daß er die Wendung von Österreich zu Preußen vollzog.

Das Gedicht an den Kaiser von Österreich war im Jahre 1853, das an den König von Preußen 1861 erschienen. Aus der Wirkung, die von dem letzteren nach Hebbels eigenem Zeugnis ausging, dürfen wir schließen, daß man Hebbel als Politiker wichtig genug nahm: „Mein Gedicht an den König von Preußen hat die österreichische Monarchie einen ganzen Monat lang fieberhaft aufgeregt und das wußte ich wohl vorher, denn man darf hier eher in der Stefanskirche von der Kanzel herab die rote Republik predigen, als im verborgensten Winkel an die deutsche Einheit mahnen" (B. VII, 122).

Das war, wie gesagt, im Jahre 1861.

Im Jahre 1848 hatte er noch mit unverhohlener Abneigung von Preußen und dessen König gesprochen. Preußen, der preußische Geist war ihm entschieden antipathisch. „Auch in Preußen ist alles durchgesetzt", schreibt er am 25. März 1848, „jedoch nur nach einem furchtbaren Blutvergießen in Berlin! Der König von Preußen wußte nichts davon, daß Blut ein ganz besonderer Saft ist und Blut der Untertanen noch mehr wie jedes andere Blut" (T. III, 4372). Und diese, ich möchte sagen, vitale Antipathie scheint ihm geblieben zu sein, als er bereits davon überzeugt war, daß von

Preußen allein die Verwirklichung der deutschen Einheit zu erwarten sei. Deutlich genug spricht dafür eine Äußerung aus dem Jahre 1863, bemerkenswert für seinen im besten Sinne des Worts politisch-prophetischen Instinkt, eine Äußerung übrigens, die allein genügte, den Vorwurf, Hebbel sei ein Reaktionär gewesen, zu entkräften. Anknüpfend an den damals ausgebrochenen polnischen Aufstand schreibt er:

„Das Faktum überrascht mich nicht, ich sagte schon vor 3 Jahren, als die ganze Welt den Kaiser Alexander wegen der Bauern-Emanzipation pries: ‚Mir beweist das nicht, daß das Haus Romanow seine Prinzipien aufgibt, sondern nur, daß die Zustände unhaltbar geworden sind' und so wird es auch wohl sein." Und dann über Preußens Stellung dazu: „Hübsch benimmt sich Preußen; es drängt sich zum Profosen-Amt, aber Europa windet ihm die Knute aus den Händen, die es so gerne schwingen möchte. Doppelte Schmach für den deutschen Namen; man möchte die niedrigsten Schergen-Dienste leisten und darf nicht einmal." „Übrigens ist die Preußisch-Russische Konvention, aus einem höheren Gesichtspunkt betrachtet, unbezahlbar, denn sie wirft ein blendendes Licht auf den eigentlichen Stand der Dinge, und zerstört die letzte Täuschung." Und nun erfolgt ein kleines, in kurzen, charakteristischen Strichen gezeichnetes historisches Bildchen, für uns heute wichtiger und interessanter, als es Hebbel je ahnen konnte, weil es uns den Mann, der berufen war, die deutsche Geschichte in die Hand zu nehmen, in einer seiner Eigenart so entsprechenden Weise vorführt, daß wir ihn erraten können, schon bevor sein Name genannt wird. „Ein Abgeordneter von der Linken unterzieht sie in der Kammer seiner Kritik. Der Minister entgegnet, er gehöre zu

den Steuer-Verweigerern von 1848 und bezichtigt ihn fortgesetzter revolutionärer Bestrebungen. Der Präsident erklärt, er müsse dem Minister das Wort verbieten, wenn er fortfahre, sich in solchen Insinuationen der persönlichsten Art zu ergehen. Der Minister erwidert trotzig, das könne er nicht, denn er sitze hier auf den Befehl seines Königs und nicht auf Grund der Geschäfts-Ordnung. Der Präsident versetzt, so könne er wenigstens das Haus vertagen, und Herr v. Bismarck macht fast nötig, daß es geschehen muß. Dies ist ein Bild, das gewiß keiner Unterschrift bedarf" (T. IV, 6092).

Und doch hatte Hebbel diesen trotzigen Minister und seine geschichtliche Mission bereits Jahre vorher antizipiert, seine und die Preußens, eine im Hinblick auf jenes spätere Gedicht an den Kaiser von Österreich um so überraschendere Tatsache. Ich verweise hier auf die unter dem Titel: „Hebbel als Prophet Bismarcks" in der „Zukunft" (1898, Nr. 41) von R. M. Werner mitgeteilten Aufzeichnungen seines Vaters über eine im Dezember 1849 stattgehabte Unterredung mit Hebbel.

Diesen Aufzeichnungen nach hatte Hebbel bereits damals die Hoffnungen auf Österreich aufgegeben: „Österreich hat von jeher kein Herz für Deutschland gehabt. Es will nur die Renovierung der alten Bundesakte." „Es kann sich aus dem Polizeistaate nicht herauswickeln und will es auch nicht." Dagegen: „Was man auch immer über Preußen sagen mag: ich bin der Ansicht, es meint es ehrlich mit Deutschland." Man nenne ihn einen Radikalen, „weil ich die deutsche Einheit mit Gut und Blut verteidige, diese Einheit muß aber zustande kommen, wenn wir glücklich werden sollen". Das Unglück sei, daß der König von Preußen keine Energie besitze. „Gebt mir nur auf ein halbes Jahr seinen Thron und ich will Deutschland

einig machen." Um den Preis der Einigung konnte er übrigens auch „radikal" sein. Die Souveränitätsrechte jener kleinen deutschen Fürsten, „die nicht einmal von Gottes, die nur von Napoleons Gnaden ihre Throne besitzen", brauche man nicht zu ehren.

Hebbel erweist sich auch hier als Realpolitiker. Er hat, wie er selbst bemerkt, keinen Grund, für Preußen eingenommen zu sein, er liebt Preußen nicht, trotzdem weiß er dieses subjektive Gefühl zu trennen von der Überzeugung, daß Preußen über die zur Führerrolle notwendigen Eigenschaften verfügte.

Und das vier Jahre später an den Kaiser von Österreich gerichtete Gedicht? Wie ist es mit diesen Äußerungen zu vereinbaren? Ließ sich Hebbel unter dem Eindruck des ihn nicht nur menschlich, sondern auch — wie natürlich — prinzipiell[1] tief erschütternden Ereignisses noch einmal zu Hoffnungen hinreißen, die er bei nüchterner Erwägung von sich gewiesen hätte? Daß es ihm, dem trotz aller schlimmen politischen wie persönlichen Erfahrungen zuerst mehr großdeutsch als preußisch Gesinnten schwer fiel, sich von dem Glauben an Österreich los zu machen, dürfen wir nach allem

[1] Siehe T. III, 5076. „. . . aber der bloße Versuch ist in den Augen eines denkenden und empfindenden Menschen furchtbarer wie jede andere Missetat, die wirklich vollbracht wird, denn das ärgste Verbrechen anderer Art trifft nur ein einzelnes Individuum, das am Staatsoberhaupt verübte trifft in und mit ihm alle zugleich." Und noch einmal ein unwiderleglicher letzter Kommentar zu „Agnes Bernauer": „Aber Ansichten dieser Art, die doch wahrlich nicht an der Oberfläche geschöpft, sondern aus der Tiefe der Dinge heraufgeholt sind, scheinen nirgends mehr in ihrer Wahrheit erkannt oder anerkannt zu werden, selbst nicht in Kreisen, wo man sie billig hegen und pflegen sollte, sonst würde ein Stück, wie Agnes Bernauer, das sie mit tausend Zungen predigt, ja wohl nicht zurückgewiesen. Verzeih mir Gott die Sünde, daß ich hier groß und klein zusammen knüpfe, aber es ist gewiß, daß ein Zusammenhang besteht."

wohl bestimmt annehmen. Jenes Gedicht könnte dann vielleicht als ein Gefühls-Rückschlag aufgefaßt werden. Oder aber hat ihn die unmittelbar auf die Revolution folgende, nichts weniger als ermutigende Wendung in Preußen von diesem vorübergehend wieder abgeschreckt? Jedenfalls sehen wir ihn 1861 durchaus preußisch gesinnt, ohne daß er, wie uns jene Tagebuchnotiz von 1863 deutlich sagt, seine natürliche Antipathie gegen Preußen verloren hatte.

Ein beziehungsreiches Interesse durch die Vorahnung eines Bismarck, die wir aus ihnen herauslesen, gewinnen die dann noch folgenden Äußerungen zu Werner. Er meint, „es werde ein Mann auferstehen, der, ein deutscher Messias, Deutschland erlöst". „Die Zeit hat ihr eignes Maß verloren", hatte Hebbel gesagt, „die alte Form ist auf dem Punkt, morsch zusammen zu brechen, und es muß ein Mann erscheinen, der sich nur selbst Maß ist und den andern zum Maßstab dient, der die alte Form zerbricht und durch sich selbst eine neue bildet."

Auf solche Naturen passe, was Livius von Hannibal gesagt habe, daß er nicht wußte, was bös und was gut sei. Das sei keine philisterhafte Ansicht der hypermoralischen Krämerseele des Livius, sondern in der Tat so gewesen: „er hatte jenes Maß zerbrochen, was man der sogenannten Moralität bisher gestellt hatte; für ihn existierte wirklich das, was die andern Sünde nannten, nicht (vgl. o. Hegel); einen solchen Charakter suchte ich auch in meinem Holofernes zu schildern. Und doch müssen solche Menschen eben durch die Weltidee der Gerechtigkeit zugrunde geschmettert werden. Es sind Unnaturen und können eben nur da vorkommen, wo man noch Formen hat. Wenn wir aber einmal den ewigen Kodex der Moralität ausgeschrieben haben, an dem die Menschheit seit Jahrhunderten ar-

beitet, dann wird's auch keine Menschen mehr geben, wie Holofernes, Hannibal, Cäsar, Cromwell, Napoleon."

Diese letztere Stelle, vorausgesetzt, daß sie von dem Aufzeichner richtig wiedergegeben ist, ist nach meiner Ansicht nicht ganz klar. Will Hebbel sagen, daß solche alle moralischen Formen sprengenden Charaktere nur durch den Gegensatz zu einer noch in solchen Formen befangenen Menschheit existieren, in einem (wohl nur ideal möglichen) Zustand aber, in dem die Menschheit über alle Formen hinaus zu einer rein innerlichen vergeistigten Moral angelangt wäre, als gegensätzliche Erscheinungen ihre Existenzberechtigung, wenn nicht ihre Möglichkeit verloren hätten? Ich kann mich der Auffassung R. M. Werners nicht anschließen, der die Stelle durch eine Tagebuchnotiz Hebbels deutet: „Es gibt keinen Menschen ohne Sünde, denn es darf keinen geben, er dürfte wenigstens nicht auf die Erde gesetzt werden, denn er würde für die übrigen keine Duldung haben, er würde ein Schwert sein, auf dem sie sich spießten" (T. III, 4340). Der Sinn dieser Äußerung geht doch offenbar auf diejenigen, die das Maß im Guten überschreiten und dadurch den Bestand des Ganzen gefährden (Genoveva, Agnes Bernauer, Siegfried und nicht Holofernes, Hannibal, Cäsar).

Wie dem auch sein mag, wertvoll ist für uns die ganze Äußerung als ein neuer Beleg dafür, wie sich Hebbel in den Grundzügen seiner Weltauffassung treu geblieben ist. Es ist die Idee der Judith, die wir in der Idee des „durch die Weltidee der Gerechtigkeit zugrunde geschmetterten" großen Individuums wiederfinden; die Idee des durch seine Natur alle gewöhnliche Moralität aufhebenden, in Wahrheit für die Verwirklichung des Weltplans unentbehrlichen und somit der höchsten Sittlichkeit dienenden großen Menschen, des Werkzeuges der Gottheit.

VI.

DICHTERISCHE ANREGUNGEN DER REVOLUTIONSZEIT

HEBBELS STELLUNG ZUM SOZIALISMUS UND ANARCHISMUS

„Wer kann während des Erdbebens malen, und wer kann das Erdbeben malen?" hatte Hebbel in den ersten Tagen der Revolution geschrieben. Daß unter dem Druck der Ereignisse die äußere dichterische Tätigkeit eine Zeitlang ruhen mußte, daß die innere um so mehr angeregt, daß ihm die Politik zur Poesie wurde, haben wir schon erwähnt. Gerade in diesen bewegten Tagen wird er sich erst recht wieder der Tatsache bewußt, daß „dichterisches Darstellen der einzige Ausatmungsprozeß, dessen meine Natur fähig ist" (B. V, 25), sei.

Mit dem Einsetzen einer Bewegung, die das politisch-soziale Leben Deutschlands, Europas, auf eine neue Grundlage stellte, war naturgemäß die Zeit für ein Drama gekommen, in dem sich die Geburtswehen eines neuen Welt- und Menschenzustandes abspiegeln sollten, das ein künstlerisches Opfer der Zeit sein wollte. Hebbel hatte ja selbst geschrieben (B. IV, 124), daß die Ereignisse in seinen Werken ihre Schatten längst vorausgeworfen hätten, daß die Bewegung nur die Konflikte auf den Gassen verhandelte und geschichtlich löste, aus denen seine bisherigen Dramen hervorgingen.

Auf Grund dieser Momente und angesichts der oben zitierten Äußerungen Hebbels dürfte die Erwartung eines Dramas als eines direkten Ausflusses, einer unmittelbaren poetischen Widerspiegelung der nun wirklich eingetretenen Bewegung durchaus berechtigt sein. Das aber besitzen wir von Hebbel nicht. Dieses wie für ihn geschaffene Weltereignis wurde trotz allem nicht in dem Maße fruchtbar für seine Produktion, wie man erwarten könnte. In den nach 1848 geschriebenen Dramen „Agnes Bernauer" und „Gyges und sein Ring" sind nach seinem eignen Zeugnis die Hauptmotive durch Erfahrungen aus der Revolution verstärkt. Aber auch nur verstärkt, nicht direkt ausgelöst. Sie lagen als ein notwendiger Ausdruck seiner Weltauffassung schon längst vor der Revolution zeitlos, zu plastischer Gestaltung in ihm bereit. Sie betonen überdies — und das ist das Entscheidende —, die konservative Seite der Hebbelschen Weltauffassung, die sich nach manchen für Hebbel unbefriedigenden Erfahrungen der Revolution wieder mehr hervordrängte. Und wenn sie als künstlerisches Opfer der Zeit gelten wollen, wozu, wie wir noch sehen werden, „Agnes Bernauer" vor allem berechtigt ist, so sind sie dies nicht in revolutionärem Sinne.

Eine große Dichtung aber, als der poetische Niederschlag des neuen und nur des neuen Gedankens, all der Hoffnungen und Ideale, die in jener denkwürdigen Zeit zum Leben erwachten und die doch bei Hebbel einen so lebhaften Widerklang fanden, wurde uns nicht. Wohl macht uns Hebbel in seiner Korrespondenz wiederholt Hoffnung darauf, aber es bleibt bei einem unvollständigen Entwurf, ein paar fragmentarischen Szenen und einigen vagen Andeutungen.

„Ich lebe jetzt in einem andern Österreich", hatte

Hebbel am 15. März 1848 in sein Tagebuch geschrieben, (T. II, 4371) und daran anknüpfend: „Ein ganz neues Stück habe ich, gleich nachdem ich das letzte Plakat des Kaisers vernahm, erfunden. Wenn nur ein anderer die Ideen für mich niederschriebe", ein Beweis, wie ihn die Ereignisse zu unmittelbarer Produktion drängten. Am 15. Juni: „So können Sie z. B. ein politisches Drama: ‚Ein Todesurteil', im nächsten Winter von mir erwarten, das ich im Geist gleich während der drei Märztage mitten in der Bewegung konzipierte. Ich brauche wohl nicht hinzuzufügen, daß es mit dem Zwitterding, das man bisher politisches Drama nannte, nicht die geringste Ähnlichkeit haben wird" (B. IV, 118). In gleichem Sinne äußert er sich noch einige Male, immer mit dem besonderen Hinweis, daß dies zu erwartende Drama ein Werk sein werde, „von dem selbst die Art noch nicht existierte" (ibid. S. 127), und kündigt zugleich ein Lustspiel an, „das den ganzen modernen Staat umfassen soll".

Wenn wir aus dem uns vorliegenden Fragment (W. V, 144 ff.) des während der ersten Märztage konzipierten Dramas: „Das erste Todesurteil" einen Schluß ziehen dürfen, so wäre das Aufhören des absoluten Herrschertums zugunsten der konstitutionellen Regierungsform das Erste gewesen, worin Hebbel die Bedeutung der Revolution als Vorboten eines neuen Welt- und Menschenzustandes erblickte. Zu der Idee des sich in seiner Unzulänglichkeit selbst aufhebenden absoluten Königtums gesellt sich die uns bekannte Idee des sich in seiner menschlichen Unzulänglichkeit erkennenden Fürsten. Oder vielmehr so: Der Fürst, der schon vorher von seiner persönlichen Unzulänglichkeit für das Königsamt überzeugt war, gelangt zur Einsicht von der Unzulänglichkeit des absoluten Herrschertums über-

haupt. „Er beschließt eine Konstitution, Preßfreiheit usw. und alles, was der Minister früher über seine Beschränktheit gesagt hat, kehrt sich jetzt gegen ihn: ‚eben weil ich's bin'" (ibid. S. 147 f.).

Als Ausdruck der Hebbelschen Auffassung des politischen Gehaltes der Revolution sagt uns dieses Fragment nichts, was wir nicht schon von seinen brieflichen und publizistischen Äußerungen her wüßten, und ebensowenig die Notiz über das „den ganzen modernen Staat umfassende Lustspiel"[1]. Auch hier wäre wieder der sich selbst erkennende Fürst in den Mittelpunkt gestellt und daneben „ein Dichter, den die Welt vernichtet" (S. 151), was auf eine Gedankenströmung hinweist, die uns noch beschäftigen wird. Ferner lesen wir noch zum Lustspiel: „Das Entsetzen aller Völker über das Erwachen Deutschlands" (ibid.). Vielleicht hätte Hebbel, wenn diese einen speziell-nationalen statt einen universell-symbolischen Gehalt andeutende Konzeption zur Ausführung gekommen wäre, darin seine Überzeugung von der nicht nur ideellen Bedeutung des deutschen Geistes niedergelegt.

Viel wichtiger ist der unter dem Titel: „Zu irgendeiner Zeit" zusammengefaßte Dramenplan. Er liegt vor der Revolution, er beschäftigte Hebbel in den vierziger Jahren[2]. Die Ideengruppe, um die er sich bewegt, ist nicht politischer, sondern sozialer Natur und weist auf eine mit und in der Revolution zutage tretende Bewegung hin, die schon vorher existiert hatte, die aber jetzt als ein scharfer Unterton der politischen Vorgänge ihre Existenz lauter bekundete, auf einen

[1] Wenn überhaupt die S. 150 unter Nr. 2 angeführte Notiz sich auf das Lustspiel und nicht auf „Das erste Todesurteil" bezieht.

[2] Wir behandeln ihn im Zusammenhang mit den während der Revolution erfolgten Äußerungen Hebbels, da beide sich nur gegenseitig ergänzen und erklären.

Konflikt, den die Revolution nicht, wie Hebbel in bezug auf seine revolutionären Dramen gesagt hatte, geschichtlich löste, wohl aber in seiner Bedeutung offenbarte. Aus Frankreich waren zugleich mit dem Ausbruch der politischen Revolution die ersten Anzeichen einer nicht nur auf die politische, sondern auch auf eine soziale Neugestaltung der Dinge ausgehenden Bewegung gekommen. Hebbel, auch hier seinen intuitiven Scharfblick bekundend, greift sie sofort mit aller Entschiedenheit und aller Würdigung, die sie verdienen, auf, aber nicht hoffnungsvoll zustimmend, wie den politischen Ereignissen gegenüber, sondern mißtrauisch im höchsten Grade, ablehnend, ja furchtsam. Seine Stimmung dokumentiert sich in den wenigen Worten: „Mögen wir nur von den Fratzen des Kommunismus bewahrt bleiben."

Wir können Hebbel den Vorwurf nicht ersparen, daß er den Problemen, die wir heute unter dem Inbegriff der sozialen Frage zusammenfassen, wie sie damals mehr oder weniger klar formuliert auf der Tagesordnung standen, nicht ohne eine gewisse spießbürgerliche Befangenheit gegenüberstand, wenn er sich auch bereits früher ernstlich bemüht hatte, ihnen auf den Grund zu kommen. Dahin zähle ich in erster Linie seine Furcht für das „Eigentum". „Beim Kommunismus käme es dahin, daß in der ganzen Welt kein Stück Fleisch mehr gekocht werden könnte. Es hätte ja einen neuen Herrn, ehe es gar würde" (T. III, 4991).

„Der Kommunismus, die wahnsinnige Ausgeburt fanatischer Köpfe, in denen die großen Ideen unserer Zeit nur halb reif wurden, schien praktisch bei uns hervortreten zu wollen," schreibt er am 24. März 1848 nach einigen Exzessen in den Wiener Vorstädten. „Er durchzog, Freiheit rufend und die Bäcker- und Tabaksläden

plündernd, die Vorstädte" .... „Möchten diejenigen, die ihn theoretisch predigen, Zeugen dieser Szenen gewesen sein; sie würden ihn in seinem innersten Wesen kennen gelernt haben. Es rächt sich, wir haben es jetzt gesehen, wenn der Kreis der Freiheit nicht so weit ausgedehnt wird, wie der Kreis der Bildung sich ausgedehnt hat; es rächt sich jedoch nicht weniger, wenn man den Kreis der Freiheit über den Kreis der Bildung hinaus erweitern, wenn man der Bestialität Raum verschaffen will, sich auszutoben. Mögen wir das nie gründlich erfahren" (W. X, 62f.). Und in gleichem Sinn äußert er sich noch öfters. Es ist durchaus der Standpunkt des naiven, sich an das einzige Faktum haltenden Menschen, der zwischen einer Idee und deren mißverständlicher Anwendung, einer Idee und deren unvollkommener Erscheinung nicht zu unterscheiden weiß.

Kommunismus ist ihm gleichbedeutend mit Anarchie, mit Chaos, mit völliger Auflösung aller gesellschaftlich bindenden Kräfte, einer Auflösung, die nach seiner extremsten Deutung selbst die organisatorisch bindenden Kräfte der Natur zerstören will: ..... „doch mit Leuten, die Eigentum und Familie nicht respektieren, die also gar keine Gesellschaft wollen, ja, die konsequenterweise auch nicht den Menschen, das Tier, den Baum usw. wollen können, weil das doch auch Kerker freier Kräfte, nämlich der Elemente sind, habe ich nichts zu schaffen" (T. III, 4982).

Kommunismus, Sozialismus, Anarchismus waren für Hebbel ein und dieselbe Sache. Es wurde bereits erwähnt, wie er gelegentlich noch weiter ging und ohne weiteres Radikale, Liberale, Demokraten unter demselben Prinzip vereinigte. Historisch ist dies begreif-

lich. Einerseits entbehrten die verschiedenen sozialen Theorien noch der begrifflichen Klarheit und Formulierung, so daß es vorkommen konnte, daß in ein und demselben Kopfe durchaus heterogene Systeme, als welche wir z. B. heute Sozialismus und Anarchismus auffassen, friedlich beisammen wohnten. Auf der andern Seite waren die in politischer Hinsicht Radikalen sehr häufig auch Vertreter extremer, ja extremster sozialer Theorien. Kampf nicht nur gegen die politische, sondern auch gegen die sozialwirtschaftliche Unterdrückung, Kampf nicht nur gegen den Feudalismus, sondern auch gegen den Kapitalismus war das Losungswort der linken Seite der Demokratie, deren Apostel Proudhon war[1]. So wird es im Hinblick auf den Mangel begrifflich-systematischer Scheidung, wie auf die mehr oder weniger zufällige Personalunion politischer und sozialer Theorien entschuldbar, daß Hebbel zu denen, die „Eigentum und Familie nicht respektieren" und mit denen er nichts zu schaffen haben wolle, auch Liberale und Radikale zählte.

Und darauf kommt es für uns in erster Linie an, daß Hebbel mit Leuten, die Eigentum usw. nicht re-

[1] Demokrat aus Sozialismus, weil nur in der Demokratie soziale Ideale verwirklicht werden könnten, nannte sich Gottfried Kinkel in seiner Verteidigungsrede vor den Assisen zu Köln.

Immerhin hatte bereits 1842 Lorenz von Stein in seinem Werke: „Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich" eine begriffliche Scheidung wenigstens zwischen Sozialismus und Kommunismus vollzogen. Ausgangspunkt beider ist nach ihm das Egalitätsprinzip von 1789, dessen letzte Konsequenz von der politischen zur sozialen Gleichheit führe. Während aber der Sozialismus durch eine Neuordnung, will der Kommunismus durch die völlige Auflösung der Gesellschaft zu seinem Ziele gelangen. Kommunismus ist für Stein wie für Hebbel gleichbedeutend mit Anarchie. Heute scheint man wieder geneigt zu sein, Sozialismus und Kommunismus als identische Begriffe anzusehen. Als solche werden sie z. B. im „Handwörterbuch der Staatswissenschaften" behandelt.

spektieren, nichts zu schaffen haben will. Daß er zu diesen gelegentlich auch solche zählte, die nicht zu ihnen gehörten, hat hier keine prinzipielle Bedeutung, so wenig wie die Frage, wie weit überhaupt seine Auffassung der sozialistisch-kommunistischen Theorie historisch richtig ist. An und für sich liegt kein innerer Grund vor, warum der kollektivistische Gedanke zum anarchischen, die kollektivistische Ordnung zur anarchischen, d. h. zu gar keiner Ordnung führen müsse. Aber Hebbel ging davon aus, und wir haben diese Auffassung hinzunehmen als ein Beispiel, wie er sich hier sein Urteil von einem unmittelbaren Gefühl eingeben ließ, wo eine wissenschaftliche Untersuchung am Platz gewesen wäre. Es handelt sich für uns, von der objektiven Gültigkeit dieser Auffassung ganz abgesehen, um Hebbels Stellung zu der Idee einer sozialökonomischen Ordnung, durch die der einzelne sich seiner wirtschaftlichen Isoliertheit, seines wirtschaftlichen Individualismus zu begeben hätte.

Man sollte auf den ersten Blick meinen, daß eine solche Ordnung, ein Welt- und Menschenzustand, dessen letzte Tendenz auf eine Einschränkung der „Maßlosigkeit" des Individuums zugunsten der Allgemeinheit ausgeht, der Weltauffassung Hebbels durchaus sympathisch wäre. Prinzipiell aber haben wir es hier mit zwei trotz scheinbarer Übereinstimmung verschiedenen Dingen zu tun, verschieden in dem Punkte, von dem sie ausgehen, verschieden auch in dem, worin sie enden. Hervorgegangen aus dem 1789 zum Durchbruch gekommenen, schrankenlosen Subjektivismus, ist der Ausgangspunkt des Kommunismus ein durchaus individualistischer, und zwar ein eudämonistisch-individualistischer. Das Glück, das Wohlbefinden des einzelnen, und zwar jedes einzelnen —

dies ist doch wohl der Punkt, in dem Freiheit und Gleichheit ineinander übergehen — ist das letzte, worauf er abzielt, wenn auch dieses letzte nur auf dem Wege einer völligen Selbstentäußerung des einzelnen erreicht werden kann. Damit jeder sich wohl befinde, muß jeder sich opfern, damit jeder besitze, muß jeder verzichten. Freilich droht hier das Mittel den Zweck aufzuheben, ihn in sein Gegenteil zu verkehren. Gerade wie Rousseau von der Forderung des gleichen politischen Rechtes für jeden einzelnen bis zu dem restlosen Aufgehen des Individuums in der Sphäre des Staats und der Gesellschaft gelangt. Damit ist aber die praktische Undurchführbarkeit des individualistischen Prinzips innerhalb der Kulturgemeinschaft bewiesen, sobald der Individualismus nicht auf der wirklichen Ausnahmestellung des Individuums beruhen, sondern jenes andere, das Gleichheitsprinzip mit sich vereinigen, d. h. ein Individualismus für alle sein will. Theoretisch ist und bleibt sowohl beim Kommunismus wie bei Rousseaus Demokratismus das Individuum, dort sein Glück, hier sein Recht, Anfang und Ende des Postulats.

In dem der Weltauffassung Hebbels von Grund aus entgegengesetzten Ausgangspunkt des Kommunismus liegt bereits die Unmöglichkeit der letzten Übereinstimmung beschlossen. Die Allgemeinheit, das Ganze, worauf der Kommunismus hinaus will, stellt getreu seinem Ursprung nichts anderes dar als das vervielfachte Individuum, die Summe aller einzelnen, es wächst von außen additionsmäßig, es ist ein atomistisches, kein organisches Ganzes. Das Individuum ist nur beschränkt und verpflichtet im Hinblick auf andere Individuen, auf alle andern Individuen freilich. Daneben hat die Idee des Ganzen kaum einen Platz. Zwischen dem

individualistisch-eudämonistischen, atomistisch-empirischen Ganzen des Kommunismus und dem universalistisch-ethischen, metaphysisch orientierten Ganzen Hebbels und dessen vornehmstem Symbol, dem aus einem immanenten Prinzip heraus organisch gewordenen Staat, einem Ganzen, das vor den Teilen war, gibt es keine Übereinstimmung; zwischen der auf Übereinkunft und Gegenseitigkeit beruhenden Unterordnung des einzelnen unter das Interesse der Allgemeinheit und dem auf einem weltgesetzlich fundierten Prinzip beruhenden Primat des Ganzen über den Teil gibt es keine Gemeinsamkeit. Eine Weltanschauung, der es ganz gleichgültig ist, wie es den Individuen ergeht, wenn nur die überindividuellen, absoluten Mächte, an die sie es gebunden sieht, bestehen, und eine solche, die das Individuum in den Mittelpunkt aller Bildungen stellt, den Wert jener Mächte erst von ihm aus bestimmt, sie überhaupt erst von seinen Trieben, seinen Bedürfnissen ableitet, schließen sich aus.

Es war nicht das erstemal, daß das Problem der sozialen Frage, und zwar gerade in der besonderen Form der Eigentumsfrage, an Hebbel herangetreten war. Wir begegnen ihm verhältnismäßig früh in seinen Aufzeichnungen und können verfolgen, wie es diese, bald stärker, bald schwächer hervortretend, bis zum Ende durchzieht[1]. Waren es die eigensten, persönlichsten Erlebnisse, war es die Erfahrung der Weltlage, die seinen Blick zuerst auf diese Frage lenkte, und sie gleich in ihrem innersten Kern: der Ungerechtigkeit, die in der Zufälligkeit des Besitzes, ja schon in der Möglichkeit, Besitz zu erwerben und des daraus hervorgehenden Vorsprungs eines einzigen vor Tausenden — erfassen

[1] „Die Extreme der Besitzfrage" waren auch der Gegenstand seiner Tragikomödie „Ein Trauerspiel in Sizilien".

ließ? „Ist es ein gerechter Zustand der Gesellschaft, in welchem der einzelne, wenn ihn die Verhältnisse begünstigen, das an sich raffen und, wofern es ihm beliebt, behalten, für die Gesellschaft unfruchtbar machen kann, was eben, weil er es besitzt, Tausenden fehlt und sie in Not und Tod hineintreibt?" (T. II, 2722, 12. Juli 1843). „Rothschild müßte den Gedanken haben", schreibt er bald darauf am 29. August, „all sein Geld in Landbesitz zu stecken und das Land unbebaut liegen zu lassen. Nach dem in der Welt geltenden Eigentumsrecht könnte er es tun, wenn auch Millionen darüber verhungerten" (T. II, 2777).

Und wenn nun einer dieser Verhungernden, sein Recht zum Leben behauptend, dem auf der Überzeugung von der „Unverbrüchlichkeit" des Eigentums gegründeten Recht der Gesellschaft zu nahe tritt?

Der Hebbel von 1843 (wie die Daten zeigen, hat er sich gerade in diesem Jahre besonders mit dem Problem beschäftigt) läßt in der Antwort auf diese Frage an Radikalismus nichts zu wünschen übrig. Er geht bis zum Äußersten, bis zum Nacherleben des Äußersten: „Der Pauperismus ist doch eine ganz furchtbare Frage. Wie, wenn die Leute, die jetzt den Armen hinrichten lassen, weil er sich an ihrem Eigentum vergreift, einmal von den Armen hingerichtet würden, weil sie Eigentum besitzen? Das Recht des Besitzes hat scheußliche Konsequenzen. Wenn die Soldaten sich einmal plötzlich erinnerten, daß sie selbst zum Volk gehören, und, wenn Feuer kommandiert würde, allerdings auch Feuer gäben, aber auf den, der kommandiert hätte? Ich wünsche solche Zustände nicht, aber sie scheinen mir sehr möglich" (31. Juli 1843, T. II, 2747).

Ein Nacherleben des Äußersten nur, wie gesagt, keine definitive Antwort. Eine weniger gewaltsame

tritt ihm nahe: Der Gedanke der allgemeinen Gütergemeinschaft, aber auch nur, um sofort abgelehnt zu werden. Wie die übermäßige Ungleichheit, so wäre eine allgemeine Gleichheit des Besitzes eine Gefahr für den Menschen. Wie der Mangel, so wäre die Leichtigkeit, die Selbstverständlichkeit des Besitzes eine Hemmung für die Entwicklung, die volle Entfaltung der „Menschen-Natur".

„Die Eigentumsfrage ist eine sehr schwer zu entscheidende. Auf der einen Seite hat jeder, den die Erde trägt, ein Recht darauf, daß sie ihn auch ernähre; auf der andern würde eine allgemeine Güter-Gemeinschaft unendlich viele Motive aufheben, die der insolenten Menschen-Natur notwendig sind, wenn sie nicht erschlaffen soll. Aber, ob es nicht ein Maß des Besitzes geben könnte!" „Die insolente Menschen-Natur!" Hier haben wir bereits den Punkt aufgezeigt, der von dem radikalen Hebbel des Jahres 1843 zu dem konservativen von 1848[1] führt. Wenn ich oben von der Befangenheit Hebbels der Eigentumsfrage gegenüber gesprochen habe, so wollte ich damit nicht sagen, daß es im Eigentum nur das Eigentum gewesen wäre, für das Hebbel fürchtete. Es war selbstverständlich in letzter Linie das Eigentum oder vielmehr der Eigentumserwerb als Mittel zum Zweck. Er glaubte, von der Ansicht ausgehend, daß des Menschen Tätigkeit allzu leicht zu erschlaffen droht, mit dem Trieb zum persönlichen Besitz den vornehmsten Sporn, der reizt und wirkt, der den Menschen immer wieder zur Aufbietung aller seiner Kräfte zwingt, und damit den Fortschritt aller Kultur auf das Spiel gesetzt. Er fürchtete von der wirtschaftlichen die geistige Nivellierung.

Die Furcht vor der geistigen Nivellierung, die nach

[1] Konservativ in sozialer Hinsicht.

seiner Ansicht die Folge einer kommunistischen Wirtschaftsordnung sein müßte, tritt uns als der Kernpunkt des unter dem Titel: „Zu irgendeiner Zeit" vereinigten Komplexes seiner Erlebnisse, Gefühle und Reflexionen entgegen[1]. Er sieht im Geiste die gemeinsame Produktion der wirtschaftlichen Güter zu einer Massenproduktion des Geistes, d. h. zum Tod des Geistes werden. Denn auf geistigem Gebiet kann nur der einzelne, die individuelle Struktur des schaffenden Individuums, gesetzgebend sein:

„Die Idee des echten Kommunismus schließt allen Besitz, also auch den geistigen aus. Wenn er ausgeführt wird, so wird nur die Menschheit noch malen, dichten, komponieren[2]. Dichter, Maler, Komponisten wird es aber nicht mehr geben, denn keiner darf sich nennen, und jeder ist ein Verbrecher, der es tut" (W. V, 126). „Der Dichter, der sich nennt, wird gehängt" lesen wir in anderem Zusammenhang, aber sicher auf diesen Kernpunkt hinweisend (S. 122).

Es wäre also in dieser Gesellschaft das durch Geistiges Ausgezeichnetsein gleichbedeutend mit sozial untüchtig, mit Verbrecher sein.

Auf die Konzeption eines völlig chaotischen Zustandes, eines Zurücksinkens der Menschheit in die völlige Gestaltlosigkeit, in die undifferenzierte Massenhaftigkeit, eines Zustandes, in dem alles Individuelle aufgehoben, der Mensch nur noch animalisches Wesen sein würde, deuten Bemerkungen wie diese: „Der Mensch der Präsident der Tiere, nicht mehr" (S. 123).

---

[1] Ob alles, was der Herausgeber unter diese Rubrik gebracht hat (W. V, 122 f.), von Hebbel im Zusammenhang mit dieser Konzeption gedacht war, darf vielleicht bezweifelt werden.

[2] Auch Stein in dem obenerwähnten Buche hatte sich ähnlich geäußert.

„Republik: Alle Tiere sind Untergebene, der Mensch ist Präsident, aber jeder Untertan darf nach ihm schnappen, und es handelt sich darum, ob ihn mehr angreifen oder verteidigen" (S. 126). In einem solchen Zustand wäre natürlich nicht nur jede Fortentwicklung aufgehoben, er könnte überhaupt nur eintreten, wenn auch das Vergangene ausgelöscht, wenn die Menschheit vergäße, daß sie war: „Das Gedächtnis der Menschheit, die Geschichte habe ich ausgelöscht" (S. 123). Daß solche Vorstellungen bei Hebbel nicht nur „Spiel", nicht nur paradoxe Fiktionen eines utopischen Zustandes waren, sondern sich ihm als eine notwendige Konsequenz der Weltlage seiner Zeit zu ergeben schienen, geht aus einem Brief (22. 4. 1844) hervor, wo er sich über die demokratisch-kommunistische Richtung Arnold Ruges ähnlich äußert. „Ruges Ernst war ursprünglich ein lauterer, aber es hat sich soviel Bitterkeit hineingemischt, daß er nicht allein kein Maß mehr hält, sondern auch kaum noch nach einem Ziele fragt. So wenig Kunst und Wissenschaft, als Religion soll noch bestehen, die Geschichte soll bleiben und ihr Gehalt doch wegfallen — ich könnte, obgleich wir persönlich ganz gute Freunde sind, keine zwei Schritte mit diesen Leuten gehen."

Schon dieser Brief allein zeigt, wie stark Hebbel innerlich mit dem Problem beschäftigt war, und welche nach Hebbels Meinung die letzten Gründe waren, auf die in einem demokratisch-kommunistischen Weltzustande die geistige Nivellierung zurückzuführen wäre.

„Ich sagte ihm neulich: Die Welt, die Sie aufbauen, wird über kurz oder lang auch wieder in zwei Parteien zerfallen, in die der Gejagten und die der Jagenden, denn die Menschen werden sich in Ihrem Staate so vermehren, daß sie sich notwendig selbst auffressen müssen, und

dann haben wir wieder eine Aristokratie, die frißt, und einen Pöbel, der gefressen wird"[1].

Wir sehen hier: Der Kommunismus, an sich schon eine Bedrohung des energetischen Prinzips, wird dies in erhöhtem Maße noch dadurch, daß er die Übervölkerung und in dieser eine weitere Gefahr für die Kultur, die Gefahr der Überwucherung des Geistigen durch die Masse, der Erdrückung der Form durch den rohen Stoff mit sich führt. Aus ihr in erster Linie, der Übervermehrung, würde sich jenes Zurücksinken in den chaotisch-animalischen Zustand als notwendige Folge ergeben.

So sind wohl Bemerkungen wie diese zu deuten: „Leichenschmaus, wo der Tote verzehrt wird. Hohn, daß man so Köstliches einst in die Erde scharrte. Totschlag und . . . . . system" (S. 123). Oder: „Ein Luftschein: wer ihn nicht lösen kann, wird von Amts wegen erstickt, Leichenschmaus, an der Leiche selbst gehalten" (S. 125).

Nicht sehr anmutend dünkt uns der letzte Ausweg, den Hebbel, einem solchen Zustand vorzubeugen, konzipiert.

In dem oben erwähnten Briefe schreibt Hebbel weiter: „Für mein letztes Drama: ‚Zu irgendeiner Zeit' hatte ich mir, nebst andern Konsequenzen, die mit der Zeit aus der jetzigen Weltlage hervorgehen, auch die notiert, daß, so wie jetzt die Kinder-Mörderinnen bestraft werden, sie dann eine Belohnung erhalten und

[1] Die Frage der Übervölkerung und der mit ihr gegebenen Gefahr der unzureichenden Ernährung, die man damals noch erwägen konnte, hat Hebbel öfters beschäftigt, ein Beweis, wie sehr sein Blick auf die sozialwirtschaftlichen Probleme eingestellt war. „Die Ernährungsfrage tritt immer mehr in den Vordergrund" (T. III, 4374). Siehe auch das Gedicht: „Die Erde und der Mensch" (W. VI, 303), in dem er gegen die drohende Gefahr die Auswanderung empfiehlt.

daß Staatsanstalten existieren müßten, worin die Kinder der Pauperisten getötet würden. Es steht in meiner Schreibtafel. Zu meinem größten Erstaunen lernte ich nun aus dem Engelschen Aufsatz über National-Ökonomie, daß der berühmte National-Ökonom Malthus dies schon wirklich in Vorschlag gebracht, meine Phantasie also zur Nachhinkerin seines Verstandes gemacht hat. Es war mir lieb, denn ich sehe doch daraus, daß ich unser jetziges soziales Prinzip richtig gefaßt habe."

Uns interessiert hier weniger die Theorie von Malthus selbst, als ihre Auslegung durch Hebbel. Wir sehen hier wieder, wie bei ihm Erwägungen, die der empirischen Weltlage entsprangen, in Konzeptionen eines fingierten Zustandes übergingen. Diese beiden Momente müssen auseinander gehalten werden. Daß Hebbel ernstlich daran gedacht haben sollte, der, nach seiner Ansicht, schon jetzt drohenden Übervölkerung mit Mitteln wie den oben angegebenen zu begegnen, dürfen wir doch wohl nicht annehmen, wenn er selbst auch durch seine Art, Wirkliches und Gedachtes in einen Konnex zu bringen, Veranlassung dazu gibt. Ich stimme hier seinem Biographen R. M. Werner bei, der ihn vor diesem Mißverstandenwerden bewahren zu müssen glaubt, indem er sagt (S. 229): „Er folgerte nur ein solches Gesetz aus den Utopien der Kommunisten und sah darin eine Form der Tragik für die Zukunft, ebenso wie in der Aufhebung jedes geistigen Eigentums oder in der zu erwartenden Gehirnsteuer." Eine Form der Tragik für die Zukunft, falls sich diese Zukunft realisieren sollte. Daß ihm dies möglich, ja notwendig schien, wenn die in der Zeit liegenden Tendenzen sich wirklich durchsetzen sollten, und daß er sich mit diesem, die Paradoxien erklärenden Pathos dagegen stemmte, ist für

uns das Wichtige[1]. So und nicht anders können wir wohl Äußerungen ausdeuten, wie diese: „Prämie auf den Kindermord. Setzt Jemand überhaupt ein Kind in die Welt, so muß er dies töten oder selbst sterben." „Der, der einen Menschen ohne Erlaubnis in die Welt setzt, muß sich selbst töten" (S. 123). „Eine Bartholomäusnacht, aber in anderem Sinne, als die erste, um die Bevölkerung der Erde auf das ihrer Produktionskraft entsprechende Maß zu reduzieren, in Folge allgemeinen Volksbeschlusses" (S. 125).

Eine kommunistische Gesellschaftsordnung, wie sie Hebbel für sein Drama „Zu irgendeiner Zeit" vorschwebt, würde sich selbst aufheben. Sie würde den Tod der Menschheit bedeuten. Sie würde die Menschen durch die Mittel, die sie zu ihrer Selbsterhaltung zu ergreifen gezwungen wären, auf eine Stufe zurückschrauben, auf der es kein Vorwärts, nur noch ein Zurück bis zum völligen Animalismus und in diesem bis zur völligen Selbstvernichtung geben könnte. Sie wäre also die letzte und höchste Versündigung an dem Ganzen, an der Idee der Menschheit.

Um so mehr muß betont werden, daß es hier nicht so sehr das Ganze — wenn dieses bei einem Hebbel selbstverständlich auch immer das letzte bedeutet — als der Einzelmensch ist, der den unmittelbaren Ausgangspunkt dieser Konzeption bildet. Nicht das Ganze, weder das empirische, noch das metaphysische Ganze, sondern das Individuum, das geistig wirksame Individuum ist es, von dem aus hier der kommunistische Gesellschaftszustand bewertet, für das hier auf eine drohende Gefahr aufmerksam gemacht wird. Hebbel,

[1] Man könnte in dieser ganzen Haltung einen Widerspruch zu seiner Auffassung von der Notwendigkeit, mit der sich der geschichtliche Prozeß vollzieht, erblicken.

der so sehr für den Staat von dem Individuum fürchtete, fürchtet hier für das Individuum von der Gesellschaft. Hier ist Hebbel Individualist und nicht nur in jenem uns bekannten mittelbaren Sinne. Wie er den Kommunismus ablehnt, weil er von dem Interesse des einzelnen ausgeht und in diesen mündet, so lehnt er ihn ab, weil in ihm das Interesse des einzelnen Schaden erlitte. Wie er ihn ablehnt auf Grund seiner universalistisch-metaphysischen Weltanschauung, so lehnt er ihn ab als ästhetisch-empirisches Individuum. Hebbel ist Antikommunist aus Antiindividualismus und aus Individualismus.

Ich kann nicht umhin, hier auf die dieser Interpretation durchaus entgegengesetzte Scheunerts hinzuweisen.

Scheunert, Hebbels Gedanken von dem auf der Maßlosigkeit des Individuums und der Selbstkorrektur der Idee beruhenden Weltlauf weiterspinnend, sieht bereits in dem Titel: „Zu irgendeiner Zeit" einen Zustand, in dem das letzte Stadium in dem Verhältnis zwischen Individuum und Idee, d. h. ein Zustand erreicht wäre, in dem, entgegen dem seitherigen Antagonismus, das Individuum in die Idee, und zwar willig, aufgegangen wäre. Den Fortschritt, der nach Hebbel nicht in der Menschheit, sondern nur im Individuum liegt, sucht Scheunert in der Annäherung des Individuums an die Idee, dessen Vervollkommnung in dem Aufgeben des Widerstandes gegen die Idee bis zum letzten Eingehen in sie. Das letzte Ziel wäre dann die vollständige „Entindividualisierung", die auf einem völligen Auslöschen alles Individuellen beruhende „pantragische Versittlichung der Welt" (S. 175). Hier wäre dann der Streit zwischen Idee und Einzelwesen endgültig gelöst: „Hat nun der Mensch die Idee

des ewigen Rechtes nach allen Möglichkeiten ihrer Anwendung — — — erfaßt, so hat er seine Stellung zur Idee endgültig begriffen; eine weitere historische Entwicklung seines Begriffes von seinem Verhältnis zur Idee ist nicht mehr möglich, und wenn die Geschichte als eine Entwicklung dieses Begriffes angesehen wird, was vom Standpunkt des Pantragismus aus geboten ist, so hat dann die Zeit, zu der eine Tragödie spielt, gar keine Bedeutung mehr, weil sich die Auffassung, die der Mensch von seinem Verhältnis zur Idee hat, immer gleich bleibt. Dies ist der Sinn des Tragödientitels „Zu irgendeiner Zeit, Tragödie der Zukunft" (S. 172 f.). „Von welcher ausgewaschenen Farblosigkeit", sagt Scheuert selbst, „müßte der Anblick des Lebens sein, das in einer solchen Tragödie dargestellt werden würde (S. 177). .... Das Streben des einzelnen wird die Integrität des Ganzen nicht mehr stören, sondern fördern, der Mensch wird in der Menschheit aufgehen. Immer mehr wird seine individuelle Kontur verblassen, alle Unebenheiten individueller Kraft und unmenschlichen Persönlichkeitstrotzes werden sich glätten, das Leben wird zu einem Monadentanz" (S. 178).

So wäre es allerdings, wenn Scheunert mit der Interpretation Hebbels recht hätte. Ich sehe jedoch nirgends bei Hebbel, weder in dem Dramenplan: „Zu irgendeiner Zeit" noch anderswo, einen Beweis dafür, daß ihm ein Leben von solcher „ausgewaschenen Farblosigkeit" als das mögliche Endziel oder als Ideal vorschwebte. Scheunert geht davon aus, daß für Hebbel die empirische Menschheit und die „Idee" identisch seien[1], oder daß wenigstens durch die Realisierung ihrer Idee

[1] „In der Menschheit sieht er die Idee selbst" (S. 180). „Die Menschheit ist die Idee, sie ist gotterfüllt und gut, aller Fortschritt liegt nur im Individuum" (S. 173).

auf dem Wege historischer Entwicklung die Menschheit zu der Idee gelangen, mit ihr dereinst zusammenfallen werde. Ich glaube nicht, daß dies von Hebbel so gemeint war. Für Hebbel war auch die reale Menschheit nur ein Symbol; nur als das Verhältnis von Sinnbild zum wahren Sein kann ihr Verhältnis zur Idee aufgefaßt werden; nur als eine „unendliche Progression", nie als der Weg zu einer in einem empirischen Zustande sich erfüllenden Vereinigung kann die Annäherung zwischen Idee und Menschheit gesehen werden. So wenig wie die Platonische Idee und deren sinnliches Abbild, so wenig können die Hebbelsche Idee und die Menschheit je zusammenkommen.

Noch weniger kann davon die Rede sein, das Verhältnis des Individuums zur Idee, wie wir es bei Hebbel kennen gelernt haben, als einen in einem historischen Verlauf sich abwickelnden und lösenden Gegensatz aufzufassen. Damit scheint mir der ganze Sinn dieses Gegensatzes, dieses uranfänglichen, „mit dem Leben selbst gesetzten", metaphysischen Antagonismus aufgehoben. Abgesehen davon, daß eine metaphysische Dissonanz durch eine historische Entwicklung nie ausgeglichen werden kann, wäre ja mit jenem Gegensatz das Grundgesetz alles Lebens, wäre das Leben selbst, das, wie wir wissen, ja nur auf ihm beruht, aufgehoben. Jener Gegensatz bleibt also, muß bleiben, mag sich der Mensch entwickeln, wie er will; mag dieses Leben äußerlich irgendeine Form annehmen, er liegt ihm zugrunde. Das Höchste, was das Individuum, wie in der tragischen Kunst, so auch im Leben erreichen kann, ist nur das, daß es „im Untergang selbst eine geläuterte Anschauung seines Verhältnisses zum Ganzen gewinnt und in Frieden abtritt".

Aber selbst wenn Scheunert im allgemeinen mit der

Interpretation des Hebbelschen Gedankens recht hätte, so hätte er doch kein Recht, sie auf den vorliegenden Fall anzuwenden. Auch wenn wir mit Scheunert die endliche Lösung jenes Gegensatzes als die logische Konsequenz seines Bestehens betrachteten, so läge doch wohl nach all dem, was hier größtenteils mit Hebbels eignen Worten gesagt werden konnte, nichts vor, was berechtigen könnte, diese Konsequenz aus „Zu irgendeiner Zeit" herauszulesen. Weder wird die Entindividualisierung als das sich mit Notwendigkeit aus dem Verhältnis des Individuums zur Idee ergebende Letzte dargestellt oder gar postuliert, noch wird überhaupt ein letzter, das Ende der Entwicklung bedeutender Weltzustand fingiert. Nicht der letzte, sondern der sich nach Hebbels Meinung aus der gegenwärtigen Weltlage mit Notwendigkeit ergebende nächste Weltzustand, nicht ein tausendjähriges Reich, sondern eine absehbare Zukunft sollte darin vorgedeutet werden. Und nicht sollte das Individuum zugunsten einer metaphysischen Einheit ausgelöscht werden, sondern sein Recht gegenüber einer empirischen Einheit, einer real-greifbaren Gesamtheit verfochten werden.

Für uns entsteht hier nur die Frage: Bedeutet diese Parteinahme Hebbels einen Widerspruch zu seiner so ganz antiindividualistischen Weltauffassung? Es bedarf wohl nicht erst noch langer Auseinandersetzung, daß dies nicht der Fall ist. Daß die Wertschätzung des Individuellen dieser Weltauffassung nicht nur ohne Widerspruch eingeordnet, sondern ein ihr unerläßliches Ingrediens genannt werden kann, wissen wir zur Genüge. Die letzte Verwendung im Plane der Idee schließt die Existenzberechtigung auch des individuellsten Individuums nicht aus, sondern ein.

Der Metaphysiker Hebbel kann nicht gegen den Sozialpolitiker Hebbel verwandt werden. So wenig wir aus den oben dargelegten Gründen dem Universalisten Hebbel seine Stellung zum Kommunismus als eine Inkonsequenz nachweisen können, so wenig können wir dem Individualisten seinen Antiindividualismus entgegenhalten. Das Ganze, wie es seiner idealen Bedeutung nach von Hebbel gemeint ist, und das Ziel, das die kommunistische Gesellschaftsordnung praktisch erstrebt, schließen sich aus, und der metaphysische Antiindividualismus Hebbels läßt den Individualismus in dieser Form durchaus zu.

Individualist in diesem Sinne war Hebbel immer, er müßte sonst kein Künstler, kein Bildner gewesen sein, bei dem die Wertung alles Individuellen Voraussetzung alles Schaffens bedeutet. Der Künstler kann als solcher gar nicht anders als Individualist sein, mag sein metaphysisch-ethischer Standpunkt noch so antiindividualistisch sein. Hebbels Weltauffassung hat ihn nie gehindert, den Wert jeder Einzelheit, jeder seelischen Einheit insbesondere, wie ihn die menschliche Psyche repräsentiert, zu würdigen. Gerade nach dieser Richtung hin, als Verkündiger des unendlichen Wertes jeder Menschenseele, ist er ja Bahnbrecher des modernen Dramas geworden. Die Tragik seiner Gestalten beruht nicht zum mindesten auf der Nichtanerkennung dieses unendlichen Wertes. Oder vielmehr: Die aus der Maßlosigkeit des Individuums hervorgehende Tragik wird an dem Vergehen gegen eine seelische Eigenart, der Nichtwürdigung eines seelischen Wertes dargestellt. In diesem Lichte gesehen, ist Hebbel so sehr Individualist, wie man es nur sein kann.

Für den Künstler, den Dichter könnte es in der Tat

keinen gefährlicheren Gesellschaftszustand geben, als den, der die geistige Nivellierung zur Folge hätte. Gefährlich in doppelter Hinsicht. Erstens, weil durch ein Vermindern der seelischen Eigenarten, der aus der psychischen Differenziertheit hervorgehenden seelischen Erlebnisse der höchsten und feinsten Art dem Dichter seine vornehmste Stoffwelt reduziert würde, und zweitens — woran, wie wir sahen, Hebbel in erster Linie gedacht hatte —, weil die Möglichkeit seiner künstlerischen Individualität selbst in Frage gestellt würde. Wo, wie sich Hebbel in äußerster Zuspitzung dieses Gedankens ausdrückt, nur noch die Menschheit malt, dichtet und komponiert, wo die höchste, differenzierteste Leistung des menschlichen Geistes zu einem formlosen Mit- und Aufeinanderwirken würde, da wäre allerdings kein Platz mehr für den Maler, Dichter oder Musiker, da wäre es um die Kunst geschehen. „Alles, was der Künstler uns geben kann, ist seine Individualität", sagt Schiller. Mit der Möglichkeit der Entfaltung der Individualität wäre die Möglichkeit der künstlerischen Persönlichkeit aufgehoben.

Daß diese Entfaltung der künstlerischen Persönlichkeit nicht gleichbedeutend gedacht ist mit Gesetz- und Schrankenlosigkeit, dafür ist gerade die zitierte Abhandlung Schillers (über Bürgers Gedichte), in der das Kriterium der künstlerischen Persönlichkeit nicht zum mindesten in die Befähigung zur Selbstzucht verlegt wird, der beste Beweis. Brauchen wir noch nachzuweisen, daß Hebbels Überzeugung die gleiche war? Gibt es einen vielsagenderen Ausdruck für diese Überzeugung, daß auch der Künstler von der Selbstzucht, das ist hier die sittliche Einordnung unter die Idee des Ganzen, nicht nur nicht losgesprochen, sondern sogar mehr als der gewöhnliche Mensch ihr unterstellt ist

als sein „Michelangelo“[1]? Aber diese Einordnung und eine Ordnung, bei der es eben keine Künstler mehr geben könnte, sind zweierlei.

Unterordnung auf dem einen und Individualismus auf dem andern Gebiet herrscht auch in Hebbels religiösen Überzeugungen. Sein Brief vom 23. Mai 1857 (B. IV, 37 f.) vertritt den Standpunkt des absoluten Individualismus in religiösen Dingen. Es ist des Menschen heiligstes Recht, „sich den allmächtigen Pulsschlag, den er fühlt, auf seine Weise auszulegen. Wo man dies bestreitet, da ist der Papst, und mit dem Papst auch der Großinquisitor fertig; wo man es einräumt, da ist das Individuum gegen einen Zwang, der nur zur Zerknickung oder zur Heuchelei führen kann, geschützt und die sittliche Ordnung der Dinge nicht im mindesten gefährdet.“

Gerade die sittliche Ordnung ist es, die ethische Gebundenheit, die hier mit der gleichen Entschiedenheit wie der religiöse Individualismus postuliert wird. Was Hebbel für die Religion ablehnt, die Berufung auf eine ihren Wert konstituierende Offenbarung, das wird für die Sittlichkeit zugegeben[2]. Bei aller Verschiedenheit der Religionen gibt es einen Ort „wo der unnahbare Urgrund der Welt ..... sich deutlich vernehmen läßt, und das ist die menschliche Brust. Und hier sollte die Offenbarung unvollständig sein? Hier sollte sie nur auf die Pflicht, nicht auch auf den Glauben gehen, wenn

---

[1] „Daß Michelangelo die tiefste Demut predigt“ (B. VI, 74). B. V, 237 sagt Hebbel, daß er meine, im „Michelangelo“ „einen ganz allgemeinen ethischen Prozeß dargestellt zu haben, der sich in jedem Menschenleben wiederholt und im Künstler höchstens etwas schärfer hervortritt“.

[2] Offenbarung nicht im Sinne einer von außen kommenden übersinnlichen Erleuchtung, sondern einer unmittelbaren, evidenten Einsicht.

von diesem für den Menschen nicht bloß soviel, sondern unendlich viel mehr abhinge, wie von jener?“ ..... „Dann aber ist das Resultat: strengste Gebundenheit des Menschen im Handeln und vollkommenste Freiheit im Glauben, denn auf der einen beruht die sittliche Welt, auf der anderen die intellektuelle. Die sittliche Welt sollen wir alle gemeinsam bauen, darum erging an uns alle mit gleicher Eindringlichkeit der gleiche Ruf; das spekulative Bedürfnis soll sich jeder auf seine Weise befriedigen, daher sind hier keine Schranken gesetzt“[1].

Kein Verständnis hatte Hebbel für den idealen Kern, der in den kommunistisch-anarchistischen Gesellschaftstheorien schlummert. Wollen sie doch, weit davon entfernt, das Zurücksinken in die Tierheit als letzte Konsequenz zu enthalten, vielmehr gerade durch die Sicherung des äußeren Wohles jedes einzelnen zur Befreiung von der Materie und durch diese zur höchsten Geistigkeit führen, den äußeren Zwang nur aufheben, um die innere Gesetzlichkeit an seine Stelle zu bringen, und den äußerlich gebundenen Menschen durch den sich selber bestimmenden und dadurch allein sittlichen Menschen ersetzen, proklamieren sie doch letzten Endes den Eudämonismus nur aus Idealismus. Hebbel hätte sonst nicht über einen Proudhon, den Vertreter des idealistischen Anarchismus, wie wir ihn eben zu fassen versuchten, schreiben können: „Es gibt Leute, welche die Sonne für den einzigen Schandfleck am Himmel halten, und denen die ewigen Ideen des Wahren, Guten und Schönen wie eine Art Aussatz des Menschengeistes vorkommen. (Proudhomme [Hebbel schreibt immer so] und seine Schule)“ (T. III, 4984).

[1] Es ist hier nicht der Ort, dem hier von Hebbel proklamierten Standpunkt: „der strengsten Gebundenheit im Handeln“ als Moralprinzip auf seine objektive Richtigkeit hin näher zu treten.

Es hat Künstler gegeben, die darüber anders dachten, Zeitgenossen Hebbels. Nichts liegt näher, als an die der Hebbelschen so durchaus entgegengesetzte Stellung Richard Wagners, des Wagner von 1848, zu erinnern.

Gegen Hebbels ängstliche Sorge für das Eigentum sticht Wagners „sozialer Ingrimm gegen die Besitzenden", sein „Auflehnen gegen die moderne kapitalistische Gesellschaftsordnung" (Dinger, S. 198) nicht gerade unvorteilhaft ab. Und während Hebbel von einer sozialen Neuordnung im bekannten Sinne alles für die Kunst fürchtete, sieht Wagner in derselben Neuordnung, einer Ordnung, die der jetzt herrschenden entgegengesetzt wäre und die nur aus der „unausbleiblich bevorstehenden großen sozialen Revolution" (Ges. Schr. Bd. III, 40) hervorgehen kann, den Boden geschaffen für das Entstehen einer wahren Kunst. Der „schöne, starke und freie Mensch" Wagners aber, der allein die wahre Kunst schaffen kann, und der nur auf Grund dieser neuen Ordnung möglich ist, ist kein anderer wie der des idealistischen Anarchismus, den wir meinen.

Wagner stand, wie dies auch Dinger sehr betont, zu jener Zeit auf dem Boden des anarchistischen Gedankens. Von seinem künstlerischen wie von seinem eudämonistischen Individualismus aus war er zum Anarchismus als dessen extremster Form gekommen, er faßte ihn als eine Gesellschaftsordnung, in der weder staatlicher Zwang, noch die Vorrechte der Geburt und des Besitzes dem einzelnen wehren sollte, zum „künstlerischen Menschentum, zur freien Menschenwürde zu gelangen".

Während Wagner so auf der einen Seite den für die Kunst unentbehrlichen Individualismus gewährleistet sieht durch eine soziale Ordnung, die Hebbel eben um

dieses Individualismus willen verwirft, ist ihm das Kunstwerk, wiederum im Gegensatz zu Hebbel, ein soziales Produkt, eine aus dem gemeinsamen Geist heraus geborene Schöpfung. Aus der „Allgemeinsamkeit" allein kann die wahre, die „allmenschliche" Kunst entstehen. „Das Kunstwerk ist die lebendig dargestellte Religion. — Religionen aber erfindet nicht der Künstler, die entstehen aus dem Volke" (ibid. S. 63).

Ein solches Volk aber, als die Bedingung eines kunstgebärenden Geistes, kann wie der schöne und starke Mensch nur durch eine völlige Umgestaltung unseres sozialen nicht nur sondern auch politischen Lebens, durch eine völlige Neugeburt von Inhalt und Form unseres Gemeinschaftslebens erhofft werden. Der starren, nur durch äußeren Zwang erhaltenen staatlichen Vereinigung[1], der das moderne Leben in seiner innern Öde, seiner „modisch-polizeilichen Einförmigkeit" entspricht, stellt Wagner die freien Vereinigungen der Zukunft entgegen, kunstschaffende Vereinigungen, die, weit davon entfernt, den künstlerischen Individualismus zu beeinträchtigen, diesen erst durch „reichen, ewig erfrischenden Wechsel" mannigfaltigster Individualitäten ermöglichen.

Die Idee dieser freien kunsttätigen Vereinigung erweitert sich bei Wagner zu der Idee des gesamten kunstschaffenden Volkes; und würden wir Wagner ganz wörtlich nehmen, so kämen wir nach ihm in der Tat dazu, daß in Zukunft, wie Hebbel fürchtete, nicht mehr der Künstler, sondern die Menschheit dichtet und malt. „So und nicht anders muß die Künstlerschaft der Zukunft beschaffen sein, sobald sie eben kein anderer Zweck, als das Kunstwerk vereinigt. Wer wird dem-

[1] Freie Vereinigungen statt des Zwangsstaates waren auch das Ideal Proudhons.

nach aber Künstler der Zukunft sein? Der Dichter? Der Darsteller? Der Musiker? Der Plastiker? Sagen wir es kurz: Das Volk. Dasselbige Volk, dem wir selbst heutzutage das in unserer Erinnerung lebende, von uns mit Entstellung nur nachgebildete, einzig wahre Kunstwerk, dem wir die Kunst überhaupt einzig verdanken"[1] (S. 169 f.).

Kehren wir zum Ausgangspunkt unserer Betrachtung zurück. Wir haben gesehen, wie Hebbel sich von der Erfahrung der von ihm mit rein menschlich-starkem Gefühl miterlebten sozialen Mißstände zur Betrachtung der entsprechenden Theorien wandte; wie er jene Erfahrungen dichterisch verwertete, wie die Ereignisse eine intensive Parteinahme veranlaßten. Eine befriedigende praktische Lösung des Problems hat Hebbel nicht gefunden. Den Theorien, die jene Übelstände nur mit den geschichtlich gewordenen Institutionen, als deren Begleiterscheinung wir sie kennen, abschaffen zu können glauben, konnte er sich nicht anschließen. Er konnte ihnen — ganz abgesehen von ihrem objektiven Wert oder Unwert — nicht beistimmen, weil die Konsequenzen, die er, ob mit Recht oder Unrecht aus ihnen zog, nicht nur den Bestand der historischen Institutionen sondern der menschlichen Gesellschaft überhaupt in Frage stellten. Und von andern, weniger radikalen Lösungsversuchen, die er erwogen haben könnte, liegt uns nichts vor.

Aber irgendwie mußte sich Hebbel doch mit jenem Problem abfinden! Er hatte trotz seiner durchaus antieudämonistischen Weltauffassung als unmittelbar fühlender Mensch die Frage gestellt, wie sich jene, dem,

[1] Stammten Hebbels Äußerungen nicht aus der Zeit vor der Veröffentlichung des Werkes von R. Wagner, so könnte man an eine Parodie bei Hebbel denken.

der sie einmal erlebt hat, ungeheuerlich erscheinenden Dissonanzen auf sozialem Gebiet lösen lassen. Und er hatte keine praktisch zu verwirklichende Antwort gefunden!

Hebbel müßte nicht er selbst gewesen sein, wenn er nicht zuletzt, als ihm die empirische Welt die Antwort versagte, zu einer andern seine Zuflucht genommen hätte. In die Metaphysik des Weltgeschehens wurde die Lösung jenes Problems versetzt.

Jene Verhältnisse sind furchtbar aber sie sind — notwendig; wie die Schuld sind sie mit dem Leben selbst gesetzt. Müssen wir uns nicht bei so vielem, wo uns die letzte Erkenntnis und damit die letzte Rechtfertigung versagt ist, mit der abfinden, daß es so sein muß, wie es ist, daß es seine letzten Gründe in den Bedingungen eines uns uneinsichtigen Zusammenhangs hat? Warum nicht auch hier? „Abends Louis Blanc über die Organisation der Arbeit gelesen, ein an faktischen Darlegungen der Weltverhältnisse reiches Büchlein. Sie sind schrecklich, aber wer kann sie ändern?“ (T. III, 4108). „Proudhomme und seinesgleichen könnten ebensogut gegen den Typhus, die Schwindsucht usw. eine Philippika halten, wie gegen das, was sie die Grundübel der Gesellschaft nennen, denn diese können in ihrem Sinne ebensowenig abgestellt werden, wie jene, und nur die vollkommene Unfähigkeit, bis zum Kern der Dinge durchzudringen, kann das bestreiten“ (T. III, 4907).

Diese Anschauung vertieft sich gegen Ende seines Lebens. Es war in seiner Korrespondenz die Möglichkeit, „daß sich aus dem Sozialismus eine ganz neue Kunst und Poesie entwickeln werde“ (24. 12. 1862, B. VII, 282) erörtert worden. Hebbel verhält sich ablehnend und weist damit seinen Jugenddramen, die

er nur „als Skizzen betrachten kann, an denen sich der Charakterisiker so weit entwickelte, daß der Dichter nicht mehr Gefahr lief, den leeren Schein des Schönen mit dem Schönen selbst zu verwechseln“ (ebd.), eine rein historische Stellung an. Seiner jetzigen Auffassung nach ist das soziale Problem kein Stoff für die Tragödie. „Die nähere Entwicklung Ihres Begriffs von der sozialen Tragödie“, schreibt Hebbel dann am 27. Januar 1863, „hat mich außerordentlich interessiert. Dennoch kann ich meinen ästhetischen Standpunkt nicht aufgeben. Ich kenne den furchtbaren Abgrund, den Sie mir enthüllen, ich weiß, welch eine Unsumme menschlichen Elends ihn erfüllt. . . . . Aber das ist eben die mit dem Menschen selbst gesetzte, nicht etwa erst durch einen krummen Geschichtsverlauf hervorgerufene allgemeine Misere, welche die Frage nach Schuld und Versöhnung so wenig zuläßt, wie der Tod, das zweite, allgemeine, blind treffende Übel, und deshalb ebensowenig, wie dieser zur Tragödie führt. Man kommt von hier aus vielmehr zur vollständigen Auflösung der Tragödie, zur Satire, die der sittlichen Welt ihre schreienden Widersprüche unvermittelt ins Gesicht wirft, und zu allererst die tragische Form selbst und den tragischen Dichter, wie er Sandkörner nachwiegt und den Berg, von dem sie abgesprungen sind, nicht bemerkt oder doch vor ihm die Augen zudrückt. Eine solche Satire kann nun gar wohl als Komödie hervortreten, und ein Versuch, wie mein Trauerspiel in Sizilien, mag er an sich wert sein, was er will, findet in ihr seine sonst ganz unmögliche Rechtfertigung“ (B. VII, 293).

Ich kann hier mit Hebbel nicht übereinstimmen. Ganz abgesehen davon, daß sich doch wohl darüber streiten läßt, ob die allgemeine Misere nicht erst durch einen krummen Geschichtsverlauf hervorgerufen oder

mit dem Leben selbst gesetzt ist, kann auch von Hebbels Standpunkt aus die Lösung des Problems nicht befriedigen. Man könnte die Frage aufwerfen, ob die allgemeine Misere, gerade, weil sie mit dem Leben selbst gesetzt ist, als überindividuelle, das Individuum vernichtende Macht, unmöglich einen tragischen Faktor abgeben könne! Für Hebbel war, wie wir sahen, die Notwendigkeit des Weltgeschehens zugleich die Sittlichkeit des Weltgeschehens. Die mit dem Leben selbst gesetzte, also notwendige Misere, der furchtbare Abgrund, müßte also auch in jener Notwendigkeit ihre versöhnende Lösung finden. Und doch ist dies nicht der Fall. Die sittlichen Widersprüche bleiben, die in der Tatsache des allgemeinen Elends liegen. Sie können selbst in der Tragödie, deren letzte Bedeutung doch in der Auflösung der anscheinenden Widersprüche des Weltgeschehens beruht, keine Lösung finden. Ja, sie sprengen vielmehr die tragische Form selbst, sie machen die tragische Versöhnung illusorisch, denn in ihnen bleibt etwas jeder tragischen Versöhnung Spottendes zurück, etwas, was sich zu dieser verhält wie der Berg zu den Sandkörnern, die von ihm abgesprungen sind. Lassen wir hier die ästhetische Frage, ob sich die Satire zur Tragödie so verhält, wie Hebbel es hier angedeutet hat, ganz beiseite. Halten wir uns einfach an die Weltauffassung Hebbels. Innerhalb dieser Weltauffassung kann es gar nichts geben, was einer tragischen Versöhnung nicht fähig wäre. Es müßte über den Rahmen des Lebens selbst hinausgehen. Und ebensowenig kann es vom Standpunkt seiner tragischen Theorie aus eine Dissonanz geben, die nicht in dem dramatisch-tragischen Ablauf ihre Lösung finden könnte. Denn das Wesen der Welt und das Wesen des Dramas sind ja ein und dasselbe.

Schließt also Hebbel das allgemeine Elend als eine nicht zu lösende, eine untragische Dissonanz von dem Kreis des tragischen Geschehens aus, so beweist das nur, wie wenig ihn jene metaphysische Lösung, die ihm sonst über alle Widersprüche des Lebens hinweghalf, hier, wo sich dem fühlenden, dem empirischen Menschen der furchtbare Abgrund in seiner ganzen Trostlosigkeit täglich neu enthüllte, befriedigte, wie tief ihn jenes Problem nach wie vor gepackt hielt, so tief, daß hier, an diesem Punkt, seine ganze Weltauffassung zu versagen drohte[1].

Es scheint mir nicht überflüssig zu sein, zuletzt noch einen indirekten Beleg für die Bedeutung, die der individualistischen Region innerhalb der universalistischen Weltauffassung Hebbels zukommt, zu bringen. Es ist die rückhaltlose Zustimmung, die Hebbel einer staatswissenschaftlich-politischen Publikation, die aus einer der seinigen verwandten individualistischen Stimmung hervorging, zollte. Diese Zustimmung, die an sich nichts Außergewöhnliches hätte, wird aber erst bedeutungsvoll im Hinblick darauf, daß die Grundlage, auf der das Werk aufgebaut ist, eine Staatsauffassung bedingt, die der Hebbels durchaus entgegengesetzt ist, und die er sonst nicht scharf genug bekämpfen zu müssen glaubte. Es handelt sich um das 1854 erschie-

[1] Sollte man gegen diese Auseinandersetzung etwa den Einwand erheben, daß Hebbel, indem er das allgemeine Elend wie Tod, und Krankheit, in die Reihe „der blind treffenden Übel" versetzte, es als natürliche und nicht als metaphysische Notwendigkeit auffaßt, und deshalb aus dem Kreis des tragischen Prozesses verweist, so ließe sich darauf antworten, daß er das Elend, indem er es gleichzeitig „mit dem Menschen selbst gesetzt" nennt, der metaphysischen Urschuld prinzipiell gleichstellt und daß auf der anderen Seite die blind treffenden Übel in jenem anderen Sinne nicht nur aus dem Kreis der Tragödie, sondern der Poesie überhaupt auszuscheiden, also auch für die Satire ungeeignet sein dürften.

nene Buch des ungarischen Staatsmanns und Dichters Josef v. Eötvös: „Über den Einfluß der herrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts auf den Staat“[1].

Es soll in dem Buche gezeigt werden, wie sich mit den seit 1789 das politische Leben beherrschenden Ideen: Freiheit, Gleichheit, Nationalität, die Institution des Staates verträgt. Dazu unternimmt Eötvös zuerst eine Scheidung zwischen dem nach seiner Meinung wahren Sinne dieser Ideen und dem ihnen irrtümlich unterschobenen. Ihrem wahren Sinne nach machten sie, meint Eötvös, das Staatsleben überhaupt erst möglich, in der falsch verstandenen Auslegung heben sie sich nicht nur gegenseitig auf, sondern zerstörten, realisiert, den Bestand der Staatsformen und damit der Zivilisation.

Unter wahrer Freiheit versteht Eötvös nicht die politische, sondern die individuelle Freiheit, die nach ihm ein Zustand ist, in dem jeder innerhalb der Grenzen des Möglichen zu einem selbstgewählten Zweck die eignen Kräfte und die der Natur gebrauchen kann. Die Freiheit in diesem Sinne ist die Grundlage und das Ideal unserer Zivilisation.

Indem man nun aber die individuelle Freiheit als politische faßte und die politische Freiheit, d. i. die gleiche Teilnahme an der Gesetzgebung, jedem gewähren wollte, gelangte man zur „Gleichheit“. Die Konsequenz der bürgerlichen Gleichheit, die unbedingte Volkssouveränität, das Ideal Rousseaus und der Revolution, ist als solche die Verwechslung der Begriffe der Freiheit der Individuen mit der Macht der Gesamt-

[1] Wiederholt kommt Hebbel darauf zurück. Er habe sich intensiv mit ihm beschäftigt und „zähle es zu dem Gediegensten, was in der politischen Literatur seit lange hervortrat. Die Widerlegung möchte ich sehen“ (B. V, 209). . . . . „vielleicht das Gediegenste, was seit 1789 im publizistischen Gebiet erschien“ (ibid. S. 253).

heit. Jeder einzelne wäre nach jenem Ideal um so freier, je mehr er regiert wird und je mehr er regiert. Aus der Freiheit ist also auf diesem Wege die absolute Herrschaft, aus der Gleichheit die gleiche Unterwerfung aller geworden.

Die notwendige Konsequenz der politischen Gleichheit wäre die soziale des Besitzes. Das Volk würde nicht zögern, in dieser das einzige Mittel zu jener zu verlangen. Der Volkssouveränität müßte der Kommunismus, also die Auflösung folgen. Und ebenso würde die „Nationalität" in dem falsch verstandenen Sinne, in dem sie entweder Herrschaft einer einzelnen Nationalität oder politische Dezentralisation bedeutet, die Auflösung zum mindesten der jetzigen Staaten nach sich ziehen. Sollen also diese erhalten werden, so müßten an Stelle der falschen die wahren Begriffe zur Herrschaft gelangen, d. h. ihr historisch-ursprünglicher Sinn muß wiederhergestellt werden.

Nicht die politische, sondern die individuelle Freiheit ist die treibende Kraft der modernen Zivilisation gewesen. Völlige Unterordnung unter die Sphäre des Staats war das Ideal des Altertums. Das Christentum hielt in der religiösen Freiheit zum erstenmal der absoluten Staatsgewalt „einen besonderen Kreis individueller Berechtigung, worauf sich die Gewalt des Staates nicht ausdehnen dürfe" (II, 13), entgegen.

Und so kann die wahre Gleichheit nur die Gleichheit in der individuellen Freiheit sein, wie die falsche aus der politischen hervorging. Sie ist nichts als „das Mittel, wodurch die Freiheit für alle erreicht werden soll" (ibid. S. 54). Ebenso ist die Idee der Nationalität in letzter Linie auf die individuelle Freiheit zurückzuführen. „Die Begeisterung für den Begriff der Nationalität ist nichts als eine feierliche Protestation aller

Völker im Namen des christlichen Prinzips der individuellen Freiheit gegen das Prinzip der Allmacht des Staats, welches man dem Heidentum entlehnt" (ibid. S. 520).

Nach Eötvös ist die ursprünglich treibende Kraft noch der französischen Revolution wie auch der von 1848 nicht die Volkssouveränität, sondern die individuelle Freiheit gewesen. Bei Rousseau wie bei Robespierre war die Gleichheit nur das Mittel, die Freiheit der Zweck. Man wollte nicht gegen die absolute Königsmacht die absolute Volkssouveränität; man wollte die individuelle Freiheit eintauschen, aber man schlug den falschen Weg dazu ein[1].

Die individuelle Freiheit ist, wie wir sehen, Anfang und Ende, die Zentralidee, die alle Wertungen bestimmt. Soweit die politischen Ideen und Gestaltungen die individuelle Freiheit gewährleisten oder nicht, werden sie für gut befunden oder abgelehnt. Von dem Postulat dieser individuellen Freiheit aus gelangt Eötvös zu einer negativen Bewertung all derjenigen politischen und vor allem sozialen Erscheinungen und Theorien, die auch Hebbel von seinem Individualismus aus ablehnen zu müssen glaubte. Was Hebbel nur in vagen Andeutungen, fragmentarisch-skizzenhaft, als Splitter einer poetischen Konzeption niedergelegt hat, begegnet uns bei Eötvös als Grundlage eines wissenschaftlichen Werkes. So darf uns das Buch von Eötvös in gewissem Sinne als eine Ergänzung, jedenfalls als eine Beleuchtung und Verstärkung jener unvollkommenen Ausführungen Hebbels dienen, auf die wir durch die Tatsache seiner außergewöhnlichen Anerkennung mit Notwendigkeit hingewiesen werden.

[1] In der englischen und amerikanischen Verfassung sieht E. die Gewähr individueller und politischer Freiheit.

Trotzdem bleibt nach meiner Ansicht in dieser ungewöhnlichen Anerkennung etwas Rätselhaftes. Zuerst dürfte sich der Individualismus Hebbels mit dem von Eötvös inhaltlich nicht durchaus decken. Während der letztere mehr nach der äußeren Bewegungsfreiheit zielt, stellte sich jener mehr als eine Abwehr gegen die innere psychische Nivellierung dar. Dann ist es, während Hebbel das Individuum vor einer möglichen Gesellschaftsordnung zu schützen suchte, Eötvös' vornehmste Sorge, die individuelle Sphäre gegen die des Staats abzugrenzen. Und damit kommen wir zur Hauptsache, zu der schon hervorgehobenen, zwischen beiden bestehenden fundamentalen Differenz. Und das Rätselhafte ist, daß Hebbel dieses prinzipiell trennende, hochwichtige Moment so ganz ignorieren konnte, daß er sich mit den in diesem Werk niedergelegten Auffassungen so ohne jeden Vorbehalt identifizieren konnte, ungeachtet dessen, daß sie aus einer Gesamtanschauung hervorgegangen sind, die eine absolute Antithese der seinigen darstellt.

Die Staatsauffassung, von der Eötvös ausgeht, ist eine durchaus individualistisch-utilitarische. Er fragt nach dem Rechtsgrund — nicht des Entstehens wie die Individualisten des Naturrechts, sondern des Bestehens der Staaten. Dieser kann nur in seiner Notwendigkeit für irgendeinen Zweck liegen. Und dieser Zweck kann nur bei den Individuen gesucht werden. Der Staat ist nicht Selbstzweck.

Der letzte Zweck des Staates ist die Sicherung der materiellen und geistigen Güter der Menschen. Die Sicherung, nicht die Beschaffung. Da aber die einzige Bedingung auch der Beschaffung die individuelle Freiheit ist, so erweist sich auch von dieser Seite her

die individuelle Freiheit als die letzte Aufgabe des Staats[1].

Nach Eötvös ist stets nur die individuelle Freiheit, sind stets nur persönliche Zwecke die treibende Kraft der individuellen Bestrebungen gewesen, wurde der Staat von den einzelnen immer nur als Mittel, nie als Zweck betrachtet. Und nicht eher als die andern Mittel, wie z. B. die Gesellschaft, versagten, ging man zum Staate über. Im Laufe der historischen Entwicklung hat sich der Staat als die beste Garantie der individuellen Freiheit erwiesen, darauf beruht seine Wertung, sein Daseinsrecht. „Der Staat ist ein Wesen, das man nicht lieben kann" (II, 90).

Und dazu hatte Hebbel geschrieben: „Die Wiederlegung möchte ich sehen."

[1] Die Theorie, wonach der Staat für die Bedingung der Güterbeschaffung zu sorgen hat, ist nicht zu verwechseln mit der „Wohlfahrts"-Theorie des Merkantilismus, gegen die sich Eötvös ausdrücklich wendet. Er erkennt übrigens im Gegensatz zu Hebbel an, daß die einzigen, die mit dieser „materialistischen" Auffassung einen vernünftigen und sittlichen Zweck verfolgten, die Sozialisten und Kommunisten seien.

VII.

BEZIEHUNGEN ZWISCHEN HEBBEL UND DER PHILOSOPHIE SEINER ZEIT

Wir wissen durch Hebbel selbst, daß seine Weltanschauung in ihren Grundzügen feststand, lange bevor er die Philosophie kannte, mit deren Prinzipien sie eine überraschende Verwandtschaft aufweist: die „absolute Philosophie", Schellings, Hegels und Solgers. Man hat ihn geradezu den „Dichter der absoluten Philosophie" genannt (Scheunert). Man findet Schellings naturphilosophische Ideen in Gedichten Hebbels, die vor jeder Bekanntschaft auch nur des Namens Schellings gedichtet wurden. Man hat ihn zum Hegelianer gestempelt, und man hatte ein Recht dazu. Lassen sich doch fast wörtliche Übereinstimmungen zwischen ihm und Hegel nachweisen. Und doch wehrt er sich mit Entschiedenheit gegen jene Abstempelung, und doch handelt es sich auch dort, wo er selbst die Übereinstimmung zugibt, um selbständige, vor der Bekanntschaft der betreffenden Werke gefaßte Gedanken[1].

Man könnte vielleicht sagen, daß mit der Konstatierung dieser Tatsache, der Ablehnung einer bewußten Übernahme der absoluten Philosophie seitens Hebbels, unsere Aufgabe beendet sei. Wenn es sich nur darum

[1] Sehr bezeichnend ist dafür eine Tagebuchnotiz (T. II, 3088): „Hegel, Schuldbegriff, Rechts-Philosophie § 140, ganz der meinige. Hätt' ich's gewußt, als ich gegen Herrn Heiberg schrieb."

handelte, mehr oder minder zufällige Ideenverwandtschaften aufzuweisen, so gäbe es überhaupt keine Grenze, so könnte man bis zu den ersten Anfängen aller Metaphysik und Philosophie zurückgehen. Und in der Tat lassen sich Ideen Hebbels über die deutsche Mystik bis zu Plotins Emanationslehre, bis zu Plato zurückverfolgen. Aber gerade in der Tatsache dieser zeitgenössischen, innern Verwandtschaft bei äußerer Unabhängigkeit, in dieser scheinbar zufälligen Übereinstimmung, die doch mit den letzten, Form und Inhalt alles Geisteslebens konstituierenden Gründen gegeben ist, liegt das Wesentliche, das mehr als Historisch-Interessante; in der Tatsache, die man mit dem „unsichtbaren Fluidum des Zeitgeistes" zu umschreiben pflegt, in dem Vorwalten eines bestimmten nicht nur künstlerischen sondern auch geistigen Stils, der allen Erzeugnissen der Zeit einen unverwischbaren Stempel aufdrückt. Es ist diese Erscheinung, die sich auch an Hebbel in hohem Maße dokumentiert, mehr als er natürlich selbst wußte und als Künstler wissen durfte.

Aber auch damit ist selbstverständlich das letzte Wort über die Grenze zwischen „Originalität" und Abhängigkeit der individuellen Geistesstruktur noch nicht gesagt. Es wäre schon schwer, genau festzustellen, was man unter dem einen und dem andern versteht. Ist nicht jeder Mensch, der kleine wie der große, das Fazit von allem, was je war, das Produkt der ganzen Weltgeschichte, und gehört nicht auf der andern Seite das, was seine Größe ausmacht, nur ihm allein? Es ist ein Mysterium, an das wir hier rühren, ein nie zu enthüllendes Mysterium!

Dabei drückt Hebbels Originalität, ungeachtet aller materialen Zusammenhänge, nicht nur seinen künstlerischen Produkten, sondern auch jeder seiner

theoretischen Äußerungen die Form seines ureigensten Geistes, seiner innersten Struktur auf. Die Einzigartigkeit seines Geistes erzeugt alles durch sie Hindurchgegangene, wäre es selbst ein von fremder Seite bewußt Übernommenes, gleichsam neu, verleiht ihm den Stempel der „Zeitlosigkeit".

1. Beziehungen zu Schelling

Den Grundgedanken von Hebbels Metaphysik: Alles Leben beruht auf der Losreißung des einzelnen vom All und ist als solches Schuld, finden wir auch bei Schelling. Bei Hebbel und bei Schelling bedeutet das Leben der Einzeldinge, die aus der Vollkommenheit der Idee ausstrahlen (W. I. Abt. VII, 162), eine Störung dieser Idee, wie die Krankheit eine Störung des Leibes; wie bei Hebbel die Welt „Gottes Sündenfall" ist, so bei Schelling das endliche Dasein Abfall von Gott, „die Existenz die einzige und eigentliche Sünde" (ibid. S. 196). Und hier wie dort die Wiederherstellung der Idee durch die Auflösung des Einzelwesens, die Sühne durch den Tod.

Aber von einer absoluten Gleichheit der Auffassungen Hebbels und Schellings zu reden hindert uns etwas sehr Wesentliches: die Verschiedenheit des Ausgangspunktes und der Fragestellungen. Hebbel als Dramatiker hatte nach dem Gehalt des Dramas, als Tragöde nach der tragischen Schuld gefragt. Er war dazu gekommen, sie beide in dem „Lebensprozeß" an sich zu sehen und er hatte von da aus die Natur dieses Lebensprozesses untersucht. Seine Fragestellung war ihrer Natur nach eine ästhetische[1], die zu einer metaphysischen Beantwortung führte. Schellings Frage-

[1] Selbstverständlich flossen auch ethische Erlebnisse und Fragen in sie ein.

stellung ist eine ethische. Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, der Bedingung menschlicher Sittlichkeit, waren es, von denen aus er zu jener metaphysisch-theoretischen Antwort gelangte. Hebbel war bei dem Leben als metaphysischer Urschuld angelangt, Schelling von der Frage nach der moralischen Schuld, nach dem Bösen im moralischen Sinne, ausgegangen.

Das Wesen der lebendigen, realen Freiheit ist das Vermögen zu Gut und Böse. Aber die Existenz des Bösen und dessen Herkunft aus dem allervollkommensten Wesen, außer dem nichts ist, ist ein Widerspruch. Schelling hilft sich dadurch, daß er Gott und den Grund seiner Existenz unterscheidet. Der Grund der Existenz Gottes ist die Natur. Sie ist das dunkle, das Prinzip des blinden Willens, aus dem erst das Licht, die Intelligenz, der Verstand hervorgeht. Von hier aus gelangt Schelling zur Fassung des Schuldbegriffs, des Bösen. Verstand wird zum Universalwillen, diesem gegenüber steht der dunkle Wille, der Eigenwille des Individuums, der das Böse ist (ibid. S. 363). Im Menschen vereinigen sich beide Prinzipien, das des Willens und des Verstandes, der Dunkelheit und des Lichts. Indem der Mensch aus dem Grunde entspringt, hat er ein relativ von Gott unabhängiges Prinzip in sich, indem dieses Prinzip in Licht verklärt wird, geht der Geist aus ihm hervor. Die Zertrennlichkeit beider Prinzipien im Menschen (die in Gott unzertrennlich sind) ist die Möglichkeit des Guten und Bösen.

Aber diese Möglichkeit ist noch nicht die Wirklichkeit. Schelling gelangt von hier aus zur intelligiblen Freiheit Kants, zu dem Bösen als ureigenster Tat, als freier Wahl des intelligiblen Charakters. Jener Eigenwille der Kreatur ist nur deshalb das Böse, weil er ein

freier ist. Besteht also das Böse in der auf freier Tat beruhenden Losreißung des Individuellen aus dem Zentrum, das das Gute ist, so kann die letzte Sühne, wie wir bereits gesehen, nur in einer Rückkehr in dieses Zentrum, in dem Eingehen des Eigenwillens in den Universalwillen, bestehen, „bis aus dem Einzelwillen und dem Urwillen oder dem Verstande ein Ganzes wird" (ibid. S. 363): das letzte Ziel, in dem sich Hebbel wiederum mit Schelling begegnet. Hebbel nennt es die Selbstkorrektur der Welt.

Mögen die Fragestellungen und die Wege, von denen aus beide dazu gekommen sind, verschieden sein, mag Schelling im Gegensatz zu Hebbel eine vor aller Dualität liegende Einheit, den „Ungrund", die „Indifferenz von Realem und Idealem" annehmen: in diesem Punkte, in der Idee eines Prinzips, das den alles Leben bedingenden Antagonismus zwischen Einzelheit und Absolutheit auflöst, vereinigen sie sich. Man hat gesagt, daß im Unterschied zu Schelling Hebbel bei dem Dualismus stehen bleibe, man hat sich dabei auf seine Worte berufen, daß der letzte Grund der Schuld unenthüllt, daß die Frage: warum der Riß, der sich wohl im Drama schließe, überhaupt geschehen sei, ungelöst bleibe. Ich glaube, es bedarf nur des Hinweises auf die vorhergehenden Ausführungen, um darzutun, daß Hebbel sich nicht damit begnügte, als tragischer Dichter jenen Riß nur im Drama zu schließen, sondern daß auch in seiner Metaphysik des Weltgeschehens überhaupt jene Sphäre der letzten Einheit und Harmonie ihren Platz hatte.

Wir wissen, daß für Hebbel das Drama an sich, bereits als Form eine Erscheinung bedeutet, in der jener Dualismus, das Gesetz des Weltlaufs selbst zum Ausdruck gelangt, wie auch sein Inhalt beschaffen sein mag. Oder noch mehr, noch bedeutungsvoller: Die

Gesetze des Dramas liegen dem Weltlauf zugrunde. Das Drama ist für Hebbel sozusagen das Primäre, das Urphänomen, dessen Gesetze waren und den Weltlauf erzeugten, — als noch kein Drama war, als es nur der Idee nach war.

Auch bei Schelling finden wir, wenn selbstverständlich seine Theorie des Dramas nicht die zentrale Stellung einnimmt wie bei Hebbel, das Drama, speziell die Tragödie, in die nächste Nähe des Weltgeschehens gerückt. Freiheit und Notwendigkeit sind nach Schelling die höchsten Ausdrücke des Gegensatzes, der der Kunst überhaupt zu Grunde liegt, und das Drama ist die Kunstform, in der „der allgemeine Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, der für die Kunst in der höchsten Potenz sich als Gegensatz der Notwendigkeit und der Freiheit ausdrücke" (W. V, 687), objektiv wird und dadurch die höchste Form der Kunst. Weder im lyrischen Gedicht, denn hier herrscht die Freiheit allein, noch im epischen, denn hier herrscht die Notwendigkeit allein, sondern einzig und allein im Drama kommt jener Gegensatz zum Ausdruck. Aber weder darf die Freiheit von der Notwendigkeit überwunden werden, denn dies ist ein durchaus widriger Gedanke, noch umgekehrt die Notwendigkeit von der Freiheit, „weil uns dies den Anblick der höchsten Gesetzlosigkeit gibt" (ibid. S. 690), wenn anders das Drama seinen hohen Rang verdienen soll. Die höchste Erscheinung der Kunst kann nur diejenige sein, „wo die Notwendigkeit siegt, ohne daß die Freiheit unterliegt, und hinwiederum die Freiheit obsiegt, ohne daß die Notwendigkeit besiegt wird" (ibid.) und damit „jene wahre und absolute Indifferenz, die im Absoluten ist, und die nicht auf einem Zugleich-, sondern auf einem Gleichsein beruht, objektiv" (ibid.) wird.

Eine Darstellung dieses Verhältnisses muß die Bedingungen des epischen und des lyrischen Gedichtes in sich vereinen, es muß in ihr „das Darzustellende ebenso objektiv als im epischen Gedicht und doch das Subjekt ebenso bewegt" (S. 692) sein wie im lyrischen Gedicht. Und dies findet statt, wo die Handlung nicht in der Erzählung, sondern selbst und wirklich vorgestellt (das Subjektive objektiv dargestellt) wird. Die vorausgesetzte Gattung, welche die letzte Synthese aller Poesie sein sollte, ist also das Drama (S. 692).

Wie bei Hebbel so hat man auch bei Schelling durch die Darstellung seiner Auffassung vom Wesen des Dramas die seiner tragischen Theorie nahezu vorweggenommen. Bei Hebbel und bei Schelling sind die Gesetze des Dramas die des Weltlaufs, die Tragödie kann nichts anderes darstellen als diesen. Bei beiden decken sich, könnte man sagen, das Drama als Form und die Tragödie als Gehalt. Beide haben, wenn sie vom Drama sprechen, die Tragödie im Auge, die Komödie ist ihnen nur eine Umkehrung der Tragödie, d. h. eine Umkehrung des Verhältnisses, in dem dort Allheit und Einzelheit, hier Notwendigkeit und Freiheit stehen.

So besteht denn für Schelling auch das Wesen des Tragischen in dem Streit und der Lösung des Gegensatzes zwischen Freiheit und Notwendigkeit (ibid. S. 693). Ein wahrhafter Streit zwischen Freiheit und Notwendigkeit kann aber nur dort stattfinden, „wo der Schuldige durch das Schicksal zum Verbrecher gemacht ist" (S. 696), wo die Schuld also ein Ausfluß der Notwendigkeit, und zwar der absoluten, nicht der empirischen ist (Ödipus). Daß aber die Freiheit nicht von der Notwendigkeit unterdrückt, daß jene Indifferenz hergestellt werde, dazu gibt es nur ein Mittel: Der schuld-

lose Schuldige übernimmt freiwillig die Folgen der ihm von der Notwendigkeit auferlegten Taten und wandelt so die Notwendigkeit in Freiheit gleichsam um (ibid. S. 697). In der freiwilligen Übernahme der Strafe für schuldlose Schuld beruht das Erhabene in der Tragödie, „dadurch erst verklärt sich die Freiheit zur höchsten Identität mit der Notwendigkeit" (S. 699).

Die tiefgehende Verwandtschaft in den beiderseitigen Auffassungen vom Wesen des Tragischen ist unverkennbar. Der Kampf der Einzelheit und der Allheit und dessen Beilegung in der „Selbstkorrektur" der Welt wird bei Schelling als Kampf zwischen Freiheit und Notwendigkeit und dessen Lösung in der Indifferenz des Absoluten durchgeführt. Wenn Hebbel seinerseits jenen Kampf gelegentlich (W. XI, 4) als den zwischen Freiheit und Notwendigkeit faßte, spricht umgekehrt Schelling im Anschluß an die oben entwickelte Theorie von der Freiheit als „bloßer Besonderheit", die als solche nicht bestehen könne und sich selbst zur „Allgemeinheit" erheben müsse (ibid. S. 699). Schelling sieht in der Freiwilligkeit dieser Erhebung die Bedingung des wahrhaft Tragischen, d. h. die Bedingung dafür, daß jener Kampf uns nicht nur zermalmt, sondern auch erhebt[1]. Auch Hebbel hatte die wahrhaft tragische, die „vollständige" (W. XI, 51) Lösung darin gesehen, daß „das Individuum im Untergang selbst eine geläuterte Anschauung seines Verhältnisses zum Ganzen gewinnt und in Frieden abtritt".

Volkelt macht es Schelling zum Vorwurf, daß er aus seiner Theorie des Tragischen jedes empirisch Bedingte, jedes irdisch Greifbare weggelassen, die „Tragödie völlig entmenschlicht und in ein Spiel absoluter

[1] Die Ähnlichkeit zwischen der Auffassung Schellings und Schillers ist nicht zu verkennen.

und noch dazu gänzlich leerer Wesenheiten aufgelöst" habe. Aber gerade in dieser Tatsache der „absoluten Wesenheiten", in der Tatsache, daß Schelling nichts geringeres als die letzten und höchsten Prinzipien, die für ihn das Weltgeschehen metaphysisch konstituierten, in die Tragödie hereinbezog, sehe ich das, was zum mindesten so sehr wie die inhaltliche eben dargelegte Ähnlichkeit die tiefere Verwandtschaft mit Hebbel begründet. Hebbel hatte der Tragödie die höchste Stelle im Reich der irdisch-geistigen Erscheinungen angewiesen. Sie ist für ihn nicht mehr und nicht weniger als das Prototyp des Verlaufs des Weltgesetzes. Der Philosoph steht hier nicht hinter dem Dichter zurück. Der Gegensatz zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Idealem und Realem, der in der Indifferenz des Absoluten aufgehoben wird, ist der Zentralgedanke der Schellingschen Philosophie, das Erste und Letzte seiner Weltauffassung wie seiner Ethik. Er ist auch der Zentralgedanke seiner tragischen Theorie.

Der hohe Rang, den Schelling der Tragödie einräumt, ist nur ein Symptom seiner, der denkbar höchsten Auffassung vom Wesen der Kunst überhaupt, einer Auffassung, mit der Hebbel, dem die Kunst die höchste Seinsform, das Kunstwerk die unmittelbarste Offenbarung der Wahrheit bedeutete, wohl zufrieden sein konnte. Für den Philosophen Schelling, den Schelling der Romantik, bedeutet die Kunst nicht mehr und nicht weniger als das letzte Wort seiner Philosophie, der Schlußstein seiner Metaphysik des Weltgeschehens. Und zwar in doppelter Hinsicht: als künstlerische Tätigkeit und als Kunstwerk. Einzig und allein in der künstlerischen Tätigkeit findet nach Schelling der das Weltgeschehen tragende Gegensatz zwischen theoretischer und prak-

tischer, zwischen bewußter und bewußtloser Tätigkeit, zwischen Denk- und Willenstrieb seine Lösung. Und einzig und allein im Kunstwerk kommt die Harmonie zwischen Unendlichem und Endlichem, zwischen Realem und Idealem, zwischen Notwendigkeit und Freiheit zustande. So werden beide, indem in ihnen jene Identität, die erst im Absoluten stattfindet, symbolisch-real wird, zu Repräsentanten des Absoluten selbst. Wie die Funktion des Absoluten Prototyp der ästhetischen Tätigkeit, so ist das Absolute der Hort, aus dem allein die Kunst ihre Formen, die von jeder irdischen Unvollkommenheit unentstellte Form, die Schönheit, schöpft: „Wie für die Philosophie das Absolute das Urbild der Wahrheit, so für die Kunst das Urbild der Schönheit" (W. V, 370).

Und indem die Schönheit jene von aller irdischen Unvollkommenheit ungetrübte Form gibt, wird sie zur Wahrheit, das Kunstwerk die Realisierung, die Kunst die einzige und wahrhafte Offenbarung des Absoluten selbst[1]. „Die Kunst ist die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt und das Wunder, das, wenn es auch nur einmal existiert hätte, uns von der absoluten Realität jedes Höchsten überzeugen müßte." Schelling hatte das Wort wahr gemacht, mit dem er seine „Philosophie der Kunst" einleitete: „Wir werden auch in der Philosophie der Kunst von keinem andern Prinzip als dem des Unendlichen ausgehen können; wir werden das Unendliche als das unbedingte Prinzip der Kunst dartun müssen" (ibid. S. 370). Und das ist es, worin ich wiederum einen der entscheidenden Berührungspunkte mit Hebbel erblicke.

An das Unbedingte knüpft Schelling auch seine Idee vom Staat. Auch sie ist einzig und allein auf jene Ele-

[1] Vgl. auch hier Schiller, ebenso Goethe.

mente aufgebaut, die auch das Gebäude seiner Weltauffassung schaffen. Schelling hat nicht wie Hegel eine systematische Staatslehre geschrieben, aber immerhin genug getan, um seine hohe Wertung der Staatsidee darzutun und nicht unerhebliche Wirkungen zu zeitigen[1]. Sie ist durchaus weltabgewandt, ideal-metaphysisch. Aber trotz dieses oder vielmehr gerade wegen dieses weltabgewandten, den Staat in die Region der höchsten Geistigkeit hinaufziehenden Charakters ist sie um so bedeutungsvoller für das Heraufkommen einer Strömung, die in der Rechtslehre eines Stahl, der Staatslehre eines Hegel dem Staat eine nie dagewesene Würdigung zuteil werden ließ.

Die Ideen von Freiheit und Notwendigkeit, von Idealem und Realem, Besonderem und Allgemeinem empfangen neue Bedeutung beim Staat. Der Staat ist „der äußere Organismus einer in der Freiheit selbst erreichten Harmonie der Notwendigkeit und der Freiheit" (W. V, 307). Die vollkommene Idee des Staates ist erreicht, „sobald das Besondere und das Allgemeine absolut eins, alles was notwendig zugleich frei und alles frei Geschehende zugleich notwendig ist" (ibid. S. 313 f.). Er erfüllt also dieselben Bedingungen wie das Kunstwerk, mit dem er (ibid. S. 312) verglichen wird. Seine Idee kann so wenig aus der Erfahrung genommen werden, wie die eines Kunstwerks. Er ist das höchste Ziel der Geschichte; in der Versinnlichung jener Harmonie ist er „das unmittelbare und sichtbare Bild des absoluten Lebens" (ibid. S. 316). Der durchaus widernaturrechtliche Charakter der Schellingschen Staatsidee ist in dem Gesagten bereits ausgesprochen.

Mit aller Entschiedenheit wendet sich Schelling

[1] Sein Einfluß auf Stahls theokratische Staatslehre ist bekannt.

denn auch gegen eine Auffassung, die den Staat als einen aus dem freien Willen einzelner bewußt hervorgehenden Vertrag betrachtet. Der Staat kann kein Werk der Freiheit der Individuen sein, denn diese empfangen die Freiheit erst von und in ihm, die wahre Freiheit, die nichts anderes ist, wie die in der Vernunft begründete Sittlichkeit. Für diese ist die Gemeinschaft Voraussetzung, der Staat ist ein Postulat der praktischen Vernunft.

Von der in der intelligiblen Welt gegründeten Vernunftordnung leitet der Staat seine Herkunft und damit sein Recht her. Wie für seine Moral, so sucht Schelling seine letzte, die metaphysisch-ethische Begründung des Staats in der intelligiblen Welt. Der Staat ist ein „allem menschlichen Denken zuvorkommender Akt der intelligiblen Welt" (ibid. S. 539). Sein Gesetz ist nicht von dieser Welt noch von Menschen, sondern schreibt sich unmittelbar von der intelligiblen Welt her, deren „äußere mit zwingender Gewalt ausgerüstete Vernunftordnung" er darstellt (S. 533). „Der Staat ist die der tatsächlichen Welt vorausgehende, selbst tatsächlich gewordene intelligible Ordnung" (S. 550), eine Auffassung, die als Apotheose der Staatsidee der Hegelschen, wonach der Staat die Sittlichkeit selbst, Gott selbst ist, nicht viel nachstehen dürfte.

Dadurch, daß sie in der intelligiblen Ordnung begründet ist, erhält die Ordnung des empirischen Staates ihre Sanktion. Diese Ordnung beruht auf der Unterordnung des einzelnen unter den Zweck, die Idee der Gesamtheit. Sie ist nichts anderes als das Abbild derjenigen, die in der intelligiblen Welt herrscht. Die Ungleichheit der Menschen, die allein jene Unterordnung rechtfertigen kann, besteht bereits in jener Welt. Von der Ideenwelt schreibt sich der „Unterschied zwischen

Herrschenden und Beherrschten" her. Herrschen und Beherrschtwerden ist Naturgesetz (ibid. S. 530).

„Die Staatsverfassung ist ein Bild der Verfassung des Ideenreiches" heißt es an anderer Stelle (W. I, Abt. 5, 260). Schelling geht so weit, in den Standes-Unterschieden des tatsächlichen Staates Hypostasierungen der in dem Ideenreich herrschenden Abstufungen zu sehen. „In diesem"', dem Ideenreich, „ist das Absolute als die Macht, von der alles ausfließt, der Monarch" (ibid.); die Ideen sind die Freien, „die einzelnen wirklichen Dinge sind die Sklaven und Leibeigenen" (ibid.).

Ist so die Unterordnung bereits das Gesetz der intelligiblen Welt, so ist in der wirklichen der Wert des einzelnen von dem Maße, in dem er sich jenem Gesetze einfügt, abhängig. In dem Maße, in dem der einzelne der Gesamtheit dient, wird er gehoben und geadelt. Das Herrschen des Bevorzugten kann nur als ein Dienen an der Gesamtheit gewertet werden. Der gemeine Krieger dient, der Feldherr herrscht, „aber auch dieser ist nur Mittel, nicht Zweck, und im allgemeinen kann man sagen: Derjenige herrscht am meisten, der am meisten dient" (W. II, Abt. 1, 529). Auch hier alles Geist vom Geiste Hebbels.

Trotz dieser Heiligsprechung der Staatsidee ist der Staat nicht das letzte Wort Schellings. Das letzte ist und bleibt trotzdem der Mensch, das Individuum. Und hier scheidet sich sein Weg von dem Hebbels.

Wenn der Staat auch die Bedingung der wahren Freiheit des Individuums ist, wenn dieses auch erst innerhalb der Gemeinschaft zur wahren Sittlichkeit gelangen kann, wenn der Staat auch in keiner Weise als eine Einrichtung, „damit dieses oder jenes erreicht werde" und somit als Mittel betrachtet werden darf, vielmehr als ein Organismus nur auf seinem eignen,

inneren Gesetz beruht (W. I, Abt. 5, 316), so ist er doch weit davon entfernt, absoluter Selbstzweck zu sein. Gerade als Bedingung der Entfaltung des Menschen im obigen Sinne ist er es nicht, ist es vielmehr diese selbst, die höchste moralische Entfaltung also. Diese kann aber nur in der Freiwilligkeit der Gesetzeserfüllung bestehen, in einer Gesetzeserfüllung, deren Wesen über die dem Staat geleistete hinausführt. Denn in diese wird das Individuum ja hinein geboren, sie ist ihm eine von außen auferlegte, zwangsmäßige und deshalb von jener zu überwinden. Schelling macht hier den Unterschied von legalem und moralischem Handeln in Kants Sinn, nach meiner Auffassung von seinem Standpunkt aus nicht mit Recht. Denn wenn der Staat, wie er vorher ausgeführt hat, die Ordnung jener intelligiblen Welt selbst, deren Wesen ja nichts anderes als die „Freiheit" ist, darstellt, so hat die dem Staat geleistete Gesetzeserfüllung auch an jener Welt teil; oder er durfte jenen Unterschied höchstens in dem Sinne machen, als er den Zwang in Freiwilligkeit, die Legalität in Moralität umzuwandeln von dem Individuum verlangte. Statt dessen läßt er der dem Staat geleisteten Gesetzeserfüllung ihren zwangsweisen Charakter, um das Individuum aus ihr hinaus in eine höhere zu retten. Aber auch diese ist noch nicht das letzte. Das letzte Wort Schellings ist nicht die Sittlichkeit, sondern die Religion, „die Rückkehr zu Gott in dieser ungöttlichen Welt", „die Wiedervereinigung mit ihm durch das Aufgeben der Selbstheit". Denn selbst zwischen dem höchsten, dem Moralgesetz und Gott besteht noch eine Kluft; selbst dieses als ein dem Menschen Gebotenes ist noch eine Trübung der höchsten Seligkeit, die allein in jener Region des Aufgehens in die Gottheit gefunden werden kann (W. II, 1, 568).

Der Staat also ist nicht, wie wir bei Hegel sehen werden, letzter Zweck des Menschen und der menschheitlichen Entwicklung, er ist nur deren Grundlage, als welche er seine ewige Geltung hat. Schelling vergleicht ihn in dieser Hinsicht mit der Natur, die bleiben muß, solange die Welt besteht. Aber wie diese ist er um so vollkommener, je weniger seine Existenz empfunden wird, eine Auffassung, deren Individualismus nicht hinter dem unserer klassischen Zeit zurücksteht. Humboldt könnte gesagt haben, was er sagt: „Sich unfühlbar machen, wie die Natur unfühlbar ist, dem Individuum Ruhe und Muße gewähren, ihm Mittel und Antrieb sein zur Erreichung des höheren Zieles, das soll der Staat; darin allein liegt die Perfektibilität desselben. Die Aufgabe ist also, dem Individuum die größtmögliche Freiheit (Autarkie) zu verschaffen — Freiheit nämlich über den Staat hinaus und gleichsam jenseits des Staates, nicht aber rückwärts auf den Staat wirkend oder im Staat" (ibid.).

Von dieser Auffassung her wird seine Stellung zur Frage des Rechts oder der Pflicht der Anteilnahme am staatlichen Leben begreiflich. Sie ist selbstverständlich durchaus ablehnend. Konstitutionelle Einrichtungen sind ihm unsympathisch, weil sie die Freiheit des Individuums absorbieren.

Und ablehnend wie dem politischen Leben nach innen steht er auch dem nach außen gegenüber. Von einer „Weltpolitik" will er nichts wissen. Diese Haltung resultiert aus seiner Idee des deutschen Wesens, dessen Eigentümlichstes er, ähnlich wie Schiller, in der Kultivierung des Idealen sieht. Das Reich des Deutschen ist das Reich der Ideen.

2. Beziehungen zu Hegel.

Nur soviel sei, wie bereits erwähnt, kurz angedeutet, daß Hebbels Äußerungen über Hegel fast immer ablehnend waren, sie gingen zum Teil aus dem Bewußtsein ausgesprochener Gegnerschaft hervor. Und doch stand kein anderes Weltsystem der Weltauffassung Hebbels so nahe wie das Hegels.

Wir müssen also annehmen, daß sich Hebbel dieser Übereinstimmung, die sich, ganz besonders von dem Standpunkt unseres Themas aus ergibt, nie recht bewußt geworden ist; ein Beweis mehr, wie selbständig, wie frei von jeder bewußten Übernahme fremder Gedanken sich die Entwicklung Hebbels vollzog.

Das, was Hebbel im innersten Kern mit Hegel einte, lag fertig, „apriorisch" in ihm, bevor er Hegel kennen lernte. Und dann blieb die Kenntnis Hegels überhaupt immer nur eine mangelhafte und unvollständige. Die Sache war ganz einfach die, daß er ihm, besonders in seinen logischen Spekulationen, nicht folgen konnte. Erzählt er doch selbst, daß er Hegels Logik und Phänomenologie so lange studierte, bis er „sie buchstäblich mit Füßen trat, weil sie ihn verrückt machten" (B. IV, 282). Es scheint, daß er, abgestoßen von der schwer verständlichen, zum Teil abstrusen Form der Hegelschen Gedankengänge, sich an Einzelheiten stieß, auf halbem Wege stehen blieb und nirgends zum einenden Kern vordrang.

Dazu kommt dann allerdings die Divergenz in einem Hauptpunkte: der Auffassung der Kunst, und daß dieser Punkt mit das Erste war, das ihm, dem Dichter, aus Hegel entgegentrat und seine Stellung zu ihm für immer beeinflußte. Für Hebbel war die Kunst die unmittelbare Erfassung und Deutung der absoluten Wahrheit, für Hegel die Philosophie. Während

bei Hebbel die Kunst absoluteste Bedeutung hat, ist sie für Hegel nur eine Entwicklungsstufe in dem dialektisch-historischen Prozeß des Seinerselbstbewußtwerdens des Geistes. Sie ist in dieser Stelle nur ein Durchgangspunkt zur absoluten Erkenntnis, allerdings einer von unersetzlicher Bedeutung, indem sie in der Form sinnlicher Gestaltung das Absolute darstellt, „das Göttliche, die tiefsten Interessen des Menschen, die umfassendsten Wahrheiten des Geistes" zum Bewußtsein bringt; aber die absolute Erkenntnis in der höchst-adäquaten Form wird erst im Begriff, in der Philosophie gegeben. Indem aber Hegel diesen Prozeß der Wahrheitserfassung historisch nimmt, wird die Wertung der Kunst auch nur eine historisch-relative. Hegel spricht in diesem Sinn von Überwindung der Kunst und glaubt die Zeit dieser Überwindung gekommen: „Uns gilt die Kunst nicht mehr als die höchste Weise, in welcher die Wahrheit sich Existenz verschafft."

Gegen eine solche Auffassung mußte ein Hebbel natürlich protestieren. „Als Judith, Genoveva und Maria Magdalene erschienen, wurde von allen Philosophenkanzeln proklamiert, der Standpunkt der Kunst sei überwunden, und ich war nicht dünkelhaft genug, das zu ignorieren, sondern ich suchte mich, jedoch mehr auf den Antrieb eines Freundes als aus eigner Bewegung, mit dem Verdikt auseinanderzusetzen." Er tat dies in dem Vorwort zu Maria Magdalene — er tat dies in einer Schrift, die von Hegelschem Geiste durchtränkt ist, bei der Gehalt wie Form das Gepräge des Hegelschen Geistes in einer so unverkennbaren Weise tragen, daß es gerade diese Schrift ist, auf Grund der man schon damals Hebbel zum Hegelianer stempelte. Wir tun es nicht, insofern darunter die Zugehörigkeit zu einer Schule verstanden wird. Aus dieser Schule stammt allerdings

die Form, die Terminologie, deren sich Hebbel ebenso wie die unter dem überragenden Einfluß der Form des Hegelschen Geistes stehende Zeit überhaupt bediente.

Die Zugehörigkeit zu einer Schule und die Übereinstimmung, von der wir ausgehen, sind zweierlei. Die Weltauffassung Hebbels, deren Hauptzüge in jener Schrift niedergelegt sind, stand fest vor der Bekanntschaft mit Hegel. Nur durch sich selbst war Hebbel dazu gekommen, das Weltgeschehen in einer Form zu schauen, die derjenigen, in der es Hegel geschaut hatte, so nahe kam; diese Form lag in der Struktur seines Geistes vorgezeichnet. Von diesem Gesichtspunkt aus und in diesem Sinn war die Übereinstimmung eine zufällige. Hebbel sagt selbst darüber sehr treffend: „— — — ich habe oft büßen müssen, wenn eine gewisse Kritik, die Autonomie des menschlichen Geistes verkennend und nicht ahnend, daß der allgemeine Gehalt der Menschheit jedem bevorzugten Individuum zugänglich sein und in ihm eine neue Form finden muß, in meiner Anschauung der Welt und der Dinge den Hegelianismus zu wittern glaubte“ (B. V, 45).

Inwieweit nun diese Übereinstimmung doch keine „zufällige“ war, inwieweit sie in der allgemeinen Weltlage des menschlichen Geistes im Sinne jenes oben angedeuteten Zeitfluidums wurzelt und damit dem Gesetz einer höheren Notwendigkeit untersteht, das ist eine Frage, die bis in die letzten Wurzeln des Weltgeschehens hinabreicht, und die ich nur zu berühren wage[1].

Als den Grundgedanken der Hebbelschen Meta-

[1] Das Prinzip des „Zeitfluidums“ besagt natürlich nicht, daß nicht auch eine direkte Übermittlung Hegelscher Gedanken — ohne daß sie ihm als solche bezeichnet wurden, gesprächsweise z. B. — an Hebbel erfolgt sein könnte, ohne dadurch die Unabhängigkeit in unserem Sinne aufzuheben.

physik haben wir seine Ansicht von dem Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen erkannt. Ich möchte an die Spitze dieser Betrachtungen stellen, daß dieses Verhältnis, wenn auch nicht gerade der Grundgedanke, so doch einer der Gedanken ist, in denen sich die Philosophie Hegels am stärksten zum Ausdruck bringt. Und zwar genau in dem gleichen Sinne wie bei Hebbel: Das Ganze Alles, das Einzelne Nichts oder vielmehr nur Etwas, insofern es dem Ganzen dient, insofern in ihm „das Universum zum Selbstgenuß" kommt.

Wir wissen, daß für Hegel die Entwicklung der Welt nichts anderes ist wie die Entwicklung des Geistes. Der Geist wird als „Weltgeist", „Universum", „Gott", „Idee" gefaßt und ist als solcher der Grund aller Wirklichkeit, die nichts anderes ist als eine Manifestation des Geistes. Aus den Gegensätzen der Endlichkeit heraus — Thesis und Antithesis — entwickelt sich stets eine relativ höhere Form des Geistes (Synthesis), bis zuletzt die höchste Stufe der Weltentwicklung, auf der der Geist sich seiner selbst bewußt wird, erreicht ist.

Die Verwandtschaft des Hegelschen Geistes, der Idee mit der „Idee" Hebbels ist evident: Bei beiden ist sie das allen Erscheinungen apriorisch zugrunde Liegende, sie Bedingende, das allein wirklich Seiende; bei beiden ist sie, indem es in ihrem Wesen liegt, sich durch ewig sich erzeugende, sich ewig wieder aufhebende Gegensätzlichkeiten zum Ausdruck zu bringen, das allein wirklich Werdende; das Prinzip des Seins und das Prinzip des Werdens, der Entwicklung.

Scheunert sagt (S. 12), Hebbels System sei „eigentlich nur eine Ausdehnung jener Lehre von der Realdialektik der sittlichen Substanz über die ganze Welt". Ich erblicke darin eine Zustimmung zu meiner soeben geäußerten Auffassung, wonach bei Hebbel wie bei

Hegel in der „Idee" ein analoges Prinzip der Metaphysik des Weltgeschehens niedergelegt ist. Das Schema des Weltlaufs, wie es Hebbel in der Tragödie nach- oder vorgebildet sieht:

Idee — Gegensatz — und Wiederherstellung der Idee

und das Schema der Hegelschen Realdialektik:

Thesis — Antithesis — Synthesis

sagen gleiches aus. In Gegensätzen, in Entzweiung und Versöhnung vollzieht sich der Weltlauf; indem diese Gegensätze immer nur als Sein und als Werden auftreten, immer neues Sein und neues Werden erzeugen, stellt sich unserm menschlichen Auge das Weltsein als ein ewiges Weltwerden dar. Der Entwicklungsgedanke erhält damit einen grandiosen, metaphysischen Hintergrund.

Etwas Unterscheidendes ist trotzdem da. Jene Dreiteilung, die wir bei Hegel auf allen Gebieten unter andern Namen wiederkehren sehen, jenes Schema des Weltprozesses, hat er dem Prozeß entnommen, in dem sich nach seiner Auffassung einerseits das menschliche Denken vollzieht, andrerseits das menschliche Geistesleben als die ganze Summe menschheitlich-geistiger Bildungen (der subjektive, der objektive und der absolute Geist) entwickelt. Die Entwicklungsformen des menschlichen Geistes, der menschlichen Vernunft, sind die Entwicklungsformen des Weltgeistes, der Weltvernunft. Die Weltvernunft ist nichts anderes wie die ins All übertragene menschliche Vernunft. Das ewige Werden, in dem sich der Weltgeist, die Idee, manifestiert, ist der Gang, die Ausbreitung der Vernunft; jede Synthese, in der die Idee zu neuer Erscheinung gelangt, ist eine höhere Form der Vernunft. Der Prozeß der Idee ist somit die Vernunftwerdung der Welt.

Scheunert hätte deshalb eher von der Realdialektik

der logischen statt der sittlichen Substanz reden können.

Es ergibt sich somit eine zweite Analogie zu Hebbel. Wie Hebbel die Gesetze der Kunst, der Tragödie insbesondere, auf den Weltlauf übertrug, so Hegel die Gesetze des menschlichen Geistes. Beide setzen somit den Weltlauf in Analogie zu einer menschlich-geistigen Betätigung, jener zu einem Zweige, dieser zur menschlich-geistigen Betätigung überhaupt.

Daß es aber bei Hebbel die Kunst, das Drama, bei Hegel das Denken, der Geist war, in deren Gesetzen sie die Gesetze des Weltgeschehens ablasen, das macht jenen Unterschied aus, den ich oben meinte: Für Hebbel, den Dichter, ist der Weltlauf ein panästhetisch-pantragischer, für Hegel, den Philosophen, ein panintellektualistisch-panlogischer Prozeß.

Bei beiden aber ist dieser Prozeß auch zugleich der sittliche. Der Gang der Welt ist der Gang der Notwendigkeit, Notwendigkeit kann nichts anderes sein als Sittlichkeit. Und wenn die Entwicklung der Welt bei Hegel die Entwicklung der Vernunft ist, so ist sie auch die Entwicklung der Sittlichkeit. Das im Hegelschen Sinn Vernünftige kann nichts andres sein als das Sittliche. Der wahre Geist, die Substanzialität wird an anderer Stelle das Sittliche genannt. Insofern hatte Scheunert recht: Wenn die über die Welt sich ausbreitende Substanz die logische ist, so ist sie auch die sittliche.

In dem ewigen Prozeß, in dem sich die Entwicklung der Welt zur Vernunft-Sittlichkeit vollzieht, ist jede aus zwei Gegensätzen hervorgehende Synthese, wie sie eine höhere Form des Geistes darstellt, auch eine höhere Form der Sittlichkeit, gerade wie bei Hebbel jede aus dem Kampf zweier Prinzipien resultierende

Selbstkorrektur der Welt. So ist jede Gegensätzlichkeit als Produkt wie als Erzeugerin einer höheren Einheit notwendig und deshalb sittlich.

Wir wissen wie Hebbel diese Auffassung auf das Gebiet der Geschichte überträgt. Jede historische Erscheinung ist als ein Glied in der Kette des auf Notwendigkeit beruhenden historischen Ablaufs notwendig und deshalb berechtigt und sittlich. Freilich nur sittlich als ein Element, aus dem sich eine höhere Form der Sittlichkeit emporringt, relativ sittlich also; und selbstverständlich auch relativ unsittlich. Sittlich, weil sie war, unsittlich, weil sie vergehen mußte. „Das alles hatte seine Zeit, war einmal notwendig, ist aber jetzt dem Gericht der Geschichte verfallen ..." (W. XII, 33).

Hegel hat die gleiche Auffassung in seiner Philosophie der Geschichte niedergelegt.

Eine Philosophie wie die Hegels mußte mit Naturnotwendigkeit in einer Philosophie der Geschichte ihre letzte Ausprägung finden. Wenn die Weltgeschichte im Sinne des alles umfassenden Weltgeschehens nichts anderes ist als die Geschichte des Geistes, so ist die Geschichte im engeren Sinne als die Geschichte menschlicher d. i. vernünftig-geistiger Wesen der unmittelbarste Ausdruck jener. Die Geschichte ist der sichtbare, dialektische Prozeß, in dem die Idee sich zur Wirklichkeit bringt, sie ist der „vernünftige, notwendige Gang des Weltgeistes". In diesem dialektischen Prozeß ruft jede historische Erscheinung mit Notwendigkeit ihren Gegensatz hervor; ihre Existenz ist zugleich die Bedingung ihres Untergangs. Jeder historische Zustand ist wie bei Hebbel sittlich, weil er so, wie er ist, notwendig geworden ist, damit er der Idee als Werkzeug diene. Er wird unsittlich, sobald er seine Mission erfüllt hat, und muß deshalb einem andern weichen. Völker,

Reiche, Individuen sind nur Mittel zum Zweck für die Pläne der Idee, nur Material, an dem und durch das sie sich zur Selbstentwicklung bringt. Während jene anscheinend ihre eignen Zwecke verfolgen, handeln sie nur im Dienste des Weltgeistes: „Die Vernunft allein wacht, verfolgt ihren Zweck und macht sich geltend" (W. IX, 33).

In seiner Philosophie der Geschichte, wie dann in seiner Staatslehre, erreicht die Auffassung Hegels von dem Verhältnis des Individuellen zum Allgemeinen ihren Höhepunkt. Völker und Staaten sind wie Individuen nur Einzelerscheinungen in dem Weltlauf der Idee. Als solche sind sie nichtig, nur scheinbar wirklich, negativ. Die Idee allein ist das Wirkliche, das Positive, das Substantielle.

Und so ist es denn außer der Staatslehre mehr noch seine Philosophie der Geschichte als seine tragische Theorie, in der sich Hegel dem Dichter der Judith und der Agnes Bernauer am meisten nähert, oder dieser, um wenigstens die zeitliche Priorität Hegels zu wahren, ihm. Walzel nennt die Hebbelsche Tragödie geradezu eine Verkörperung der „List der Vernunft" (S. 30). Das tragische Individuum Hebbels und das historische Individuum Hegels sind im Grunde eins: Das sich maßlos ausdehnende, scheinbar sich selbst, in Wirklichkeit aber nur den Zwecken der Idee dienende Individuum, über das die Idee hinweggeht, wenn es seine Schuldigkeit getan, und das Hegelsche Individuum der Geschichte, das um seine eignen Interessen, um Macht und Ehre zu kämpfen glaubt, in Wahrheit aber nur der Geschäftsführer der Idee ist, die „die partikulären Leidenschaften benutzt, um sich selbst hervorzubringen", jene dann aufopfert und preisgibt.

Wir haben bereits des im größten Sinne historischen

Charakters von Hebbels Tragödie gedacht. In jeder aus dem tragischen Streit hervorgehenden „Selbstkorrektur der Welt" wird jedesmal ein neuer „Welt- und Menschenzustand" und damit eine höhere Form der Sittlichkeit vorbereitet. Indem das Individuum im Kampf mit der Idee von dieser aufgezehrt wird, dient es der historisch-ethischen Weiterentwicklung.

In dem Charakter der Hegelschen Philosophie der Geschichte ist dieser Gedanke a priori enthalten. Wenn die Geschichte nur der vernünftige notwendige Gang des Weltgeistes ist, so können die Zwecke, für die das Individuum verbraucht wird, nur auf diesem Wege liegen. Das historische Individuum ist der „Geschäftsführer eines Zwecks, der eine Stufe in dem Fortschreiten des allgemeinen Geistes war" (W. IX, 32). In dieser Hinsicht bildet die Hegelsche Philosophie der Geschichte, an Hebbel gemessen, eine Ergänzung der Hegelschen Ästhetik, die wohl die aus dem Kampf der „Einseitigkeiten" hervorgehende Wiederherstellung der Idee, nicht aber den sich darin durchsetzenden historischen Fortschritt kennt. Der Gedanke wird wenigstens nicht ausgesprochen. In dem Begriffe des dialektischen Prozesses, auf den die Hegelsche Ästhetik nicht minder wie seine Gesamtphilosophie aufgebaut ist, ist er allerdings implicite enthalten.

In der Ästhetik Hegels finden wir dieselben Elemente verwandt, die wir von der Ästhetik Hebbels her kennen: Kampf zweier Prinzipien und daraus hervorgehender Sieg des Absoluten, allein Wesenhaften, der Idee. In diesem letzten metaphysischen Resultat der Tragödie, dem Ertrag sozusagen des Kampfes, stimmen sie beide vollständig überein.

Das Unterscheidende, das zwischen ihnen besteht,

ohne jener Übereinstimmung im Letzten Abtrag zu tun, sehe ich in zwei Punkten.

Während sich bei Hebbel die Wiederherstellung der Idee im Kampf des individuellen Prinzips mit dem universellen, d. i. dessen Repräsentanten, den überindividuellen Mächten vollzieht, tragen bei Hegel beide Parteien überindividuellen Charakter, sind es hier überindividuelle Mächte, die in Kollision geraten. Die Individuen stehen hier auf beiden Seiten nicht für sich, sondern sie sind Vertreter höherer, allgemeiner Angelegenheiten. „Dieser Zweck, die Sache, auf welche es ankommt, steht höher als die partikuläre Breite des Individuums, das nur als lebendiges Organ und belebender Träger erscheint" (W. III. Bd., 484). Hegel sieht in der Antigone des Sophokles, die ihm das Ideal der Tragödie bedeutet, nicht wie Hebbel das für sein individuelles Recht kämpfende Individuum, sondern das für ein allgemeines, das Familienrecht kämpfende Weib, die für ein göttliches Gebot eintretende Ehrerin göttlicher Gesetze[1].

Und ferner: Es sind „sittliche" Mächte, die bei Hegel in der Tragödie in Kollision geraten. Die Tragödie Hegels hat einen durchaus ethischen Charakter. Die Idee, deren Einheit und Integrität wiederhergestellt werden soll, ist das an und für sich Sittliche.

Letzten Endes ist es bei Hebbel ja auch nicht anders. Daß und in welchem Sinne die Tragödie Hebbels als solche eine ethische ist, und daß die Mächte, gegen die als die Repräsentanten der Idee sich das Individuum vergeht, sittliche Mächte sind, wurde schon erwähnt. Aber der Ausgangspunkt ist ein anderer. Die Idee, der bei Hebbel das Individuum gegenübersteht, ist nicht

[1] Auch Schelling faßt die Antigone so auf. Beide haben, wie schon erwähnt, nach meiner Ansicht recht gegen Hebbel.

das „Sittliche an sich", sondern ganz allgemein das Absolute als der Quell allen Lebens, das Ganze, aus dessen „ursprünglichem Nexus" das Individuum sich losgelöst hat und dadurch „schuldig" geworden ist. In diesem Sinne trägt die Tragödie Hebbels im Gegensatz zu der enger umschriebenen bei Hegel einen allgemeineren, im Gegensatz zu der Tragödie des Sittlichen einen metaphysischen Charakter.

Eins aber sind beide in dem letzten Ergebnis der tragischen Handlung, eins auch in der Vorstellung des Prozesses, der zu diesem führt.

Nach Hegel ist tragisches Geschehen dort, wo „gleichberechtigte, unterschiedene, sittliche Mächte, welche durch Unglück in Kollision gekommen, auftreten und so nun durch diese ihre Entgegensetzung gegen ein Sittliches Schuld haben, woraus das Recht und das Unrecht beider und damit die wahre Idee gereinigt und triumphierend über diese Einseitigkeit, somit versöhnt in uns hervorgeht, daß sonach nicht das Höchste in uns es ist, welches untergeht, und wir uns nicht am Untergang des Besten, sondern im Gegenteil am Triumph des Wahren erheben"[1] (W. VIII, 202).

Es sind hier zwei Momente auseinanderzuhalten. Das erste ist die tragische Schuld als „Entgegensetzung gegen ein Sittliches". Das Wesen des Sittlichen als des Absoluten ist die Einheit. „Das sittliche Bewußtsein aber hat aus der Schale der absoluten Substanz die Vergessenheit aller Einseitigkeit des Fürsichseins, seiner Zwecke und eigentümlichen Begriffe getrunken und darum in diesem stygischen Wasser zugleich alle eigne Wesenheit und selbständige Bedeutung der gegenständlichen Wirklichkeit ertränkt" (W. II, 349). „Das

[1] Es ist diese Stelle, von der Hebbel schreibt (T. II, 3088): „Hegels Schuldbegriff ganz der meinige."

Sittliche als das absolute Wesen und die absolute Macht zugleich kann keine Verkehrung seines Inhaltes erleiden" (ibid.).

Diese Trübung der Einheit, die Verkehrung des Inhalts des Sittlichen erfolgt mit jeder Verwirklichung, die es sich als der „bewegende Inhalt für die wahrhaft menschliche Handlung" gibt. Jedes Tun als der Ausfluß einer bestimmten sittlichen Willensrichtung ist eine solche Verkehrung und damit Schuld. „Unschuldig ist daher nur das Nichttun wie das Sein eines Steines, nicht einmal eines Kindes" (ibid. S. 350).

Die Gleichberechtigung der beiden kollidierenden Parteien ist das zweite Moment. „Das ursprünglich Tragische besteht nur darin, daß innerhalb solcher Kollision, beide Seiten des Gegensatzes für sich genommen, Berechtigung haben, während sie andrerseits dennoch den wahren, positiven Gehalt ihres Zwecks und Charakters nur als Negation und Verletzung der andern, gleichberechtigten Macht durchzubringen imstande sind und deshalb in ihrer Sittlichkeit und durch dieselbe offenbar in Schuld geraten" (ibid.).

In der antiken Tragödie sieht Hegel dieses Grundgesetz seiner Tragödie verkörpert. Es genügt, auch hier auf Antigone und Kreon hinzuweisen.

Die „ihrem Begriffe nach einige sittliche Macht", das „Göttliche in seiner Totalität" kann aber eine solche durch die einseitige Hingabe an ein bestimmtes Pathos, sei dieses noch so berechtigt, gegebene Störung nicht dulden. Sie muß sich in ihrer Einheit wiederherstellen. Dies kann sie nur, indem sie „die einseitige Besonderheit, welche sich dieser Harmonie nicht zu fügen vermocht hatte", aufhebt, indem sie „die ihre Ruhe störende Individualität" vernichtet: „Das Fatum weist die Individualität in ihre Schranken zurück und zer-

trümmert sie, wenn sie sich überhoben hat" (ibid. S. 554). Aber ein solches schuldloses Leiden würde keine tragische Wirkung hervorbringen, es würde uns nur zermalmen, nicht auch erheben, „es müßte statt sittlicher Beruhigung nur Indignation in der Seele des Zuschauers hervorbringen" (ibid.). Damit dieses nicht geschieht, müssen wir die Überzeugung gewinnen, daß dieses Leiden nur um jener höheren Harmonie und Einheit willen verhängt wird und deshalb vernünftig und gut ist. „Nur dann ist nicht das Unglück und Leiden, sondern die Befriedigung des Geistes das letzte, insofern erst bei solchem Ende die Notwendigkeit dessen, was den Individuen geschieht, als absolute Vernünftigkeit erscheinen kann, und das Gemüt wahrhaft sittlich beruhigt ist, erschüttert durch das Los der Helden, versöhnt in der Sache" (ibid.).

Hier wie dort also, bei Hegel wie bei Hebbel ist die Wiederherstellung der durch die individuelle Besonderung gestörten Harmonie des Absoluten das letzte. Die Gottheit, die eine Judith zermalmt, das große Rad, das über eine Agnes hinweggeht, und das Fatum, das die Individualität in ihre Schranken zurückweist und zertrümmert, sie sind nur verschiedene Symbole einer und derselben, der absoluten Wesenheit.

Gleich, sagte ich oben, ist auch bei beiden der Prozeß, der zu diesem Fazit des tragischen Geschehens führt. Walzel, nach dem „das Schema der Hegelschen Dialektik von selbst nach tragischer Verwertung ruft" (S. 31), sieht in dem Drama Hebbels die Verwirklichung dieses Rufes. Es ist klar, daß auch die tragische Theorie Hegels aus seiner Theorie des logisch-sittlichen Werdegangs der Welt herausgewachsen ist, wenn auch in ihr mehr die Wiederherstellung der gestörten Harmonie als das in der wiedergefundenen Einheit gegebene

Fortschreiten betont ist. Das Sittliche, die absolute Substanz, bedarf zu seiner Verwirklichung der Gegensätze. Nur durch sie kann es überhaupt in die Erscheinung treten, wie sich der Begriff nur durch Thesis und Antithesis Realität gibt. „Den allgemeinen Grund für die Notwendigkeit dieser Konflikte habe ich soeben schon berührt. Die sittliche Substanz ist als konkrete Einheit eine Totalität unterschiedener Verhältnisse und Mächte, welche jedoch nur in tatlosem Zustande als selige Götter das Werk im Genuß eines ungestörten Lebens vollbringen. Umgekehrt aber liegt es ebensosehr im Begriff dieser Totalität selbst, sich aus ihrer zunächst noch abstrakten Idealität zur realen Wirklichkeit und weltlichen Erscheinung umzusetzen" (ibid. S. 529). Diese Worte sind mehr noch als eine Bestätigung dafür, daß der Prozeß des Tragisch-Sittlichen bei Hegel sich in der Form des logisch-dialektischen Prozesses abspielt. Wenn man bei Hegel überhaupt Logisches und Metaphysisches trennen kann, so sehe ich darin die metaphysische Notwendigkeit der Schuld ausgesprochen, eine Notwendigkeit, die noch über die, die ich die logische nennen möchte (wonach das Sittliche sich analog von Thesis und Antithesis nur in Einseitigkeit realisieren kann), hinausgeht. Ganz wie bei Hebbel! Wie bei diesem die Idee nur durch die Individualisierung zum Selbstgenuß kommen kann, und doch diese Individualisierung an dem Individuum als „Maßlosigkeit" straft, so hier bei Hegel. Es ist derselbe Zirkel hier wie dort. Hegel hätte genau so wie Hebbel fragen können, warum der Riß überhaupt geschehen mußte. Er hätte keine andere Antwort finden können wie die von der in der Nacht des Weltmysteriums sich verlierenden Notwendigkeit.

Mehr an diesen, die tragische Schuld und die tra-

gische Versöhnung erzeugenden metaphysischen Weg der Idee von der Selbstentäußerung zur Rückkehr zu sich selbst als an den dialektisch-logischen Entwicklungsprozeß hatte ich gedacht, als ich von der Gleichheit des tragischen Prozesses bei Hebbel und bei Hegel sprach. Fallen die beiden Wege, der metaphysische und der dialektische, auch faktisch zusammen, so dürfte es doch nicht überflüssig sein, sie in abstracto auseinander zu halten.

Die im wesentlichen völlige Gleichheit des tragischen Schuldbegriffs bei Hebbel wie bei Hegel, die wir so gewonnen haben, äußert sich nach zwei Seiten. Diese entsprechen gewissermaßen der Scheidung, die wir soeben vorgenommen haben. Es ist zuerst ganz allgemein die „metaphysische Urschuld" des individuellen Prinzips gegenüber der Idee. Es ist ferner die aus der gleichen Berechtigung hervorgehende Schuld der beiden Parteien gegeneinander (Thesis und Antithesis), die freilich auch wieder nur die Gestalt ist, in der jene versinnlicht werden kann. Wie sehr Hebbel selbst dieses Prinzip der allseitigen Berechtigung betont, wurde bei Besprechung seiner tragischen Theorie erörtert, so daß weitere Ausführungen hier überflüssig sind.

Das eine soll noch bemerkt werden. Bei Hegel treten die beiden Parteien als sich bekämpfende auf, und die Idee hält sich sozusagen im Hintergrund, sie wartet, bis ihre Zeit kommt. Bei Hebbel ist dies nur in einigen seiner Dramen („Maria Magdalene" z. B.) der Fall. In andern, wie in „Agnes Bernauer", tritt die Idee selbst in Gestalt einer der beiden streitenden Parteien auf den Plan[1].

Wie für Hebbel und Schelling, so ist auch für Hegel

[1] Wenigstens neige ich sehr zu dieser Auffassung. Es lassen sich auch Gründe für die andere anführen.

das Drama „seiner ganzen Darstellungsweise nach allein befähigt, das Tragische zum Prinzip des Kunstwerks zu machen". Und wie für sie, so sind, wie wir sehen, auch für ihn die Prinzipien des Tragischen dieselben, auf denen das Weltgeschehen beruht. Je nachdem diese Prinzipien gefaßt werden, als Einzelheit und Allheit, als Freiheit und Notwendigkeit, als Geist und Natur, als Substantialität und Subjektivität, immer ist es die Tragödie, in der als der höchsten Kunstform sie zur sinnlichen Erscheinung gelangen. Ein Gedanke von unendlicher Perspektive, die tragische Kunst an das Absolute anzuknüpfen, zum Spiegelbild des Unendlichen zu machen!

Wir kommen zum letzten, zur Staatstheorie Hegels.

Es wurde schon erwähnt, daß das erste und letzte der Hebbelschen Weltauffassung, die Stellung des einzelnen zum Ganzen, nicht so sehr in der tragischen Theorie Hegels — unbeschadet jener Übereinstimmung in bezug auf die letzte Bedeutung der Tragödie, die wir soeben konstatierten — als in seiner Geschichtsphilosophie ihren analogen Ausdruck findet. Nichts natürlicher, als daß, wie bei Hebbel, auch bei Hegel das letzte Wort über diese Angelgenheit, soweit sie auf empirisch-realem Gebiet zum Austrag kommt, im Staat gesprochen ist. Im Staatsgedanken gipfelt die Übereinstimmung zwischen Hebbel und Hegel. Wenn es möglich ist, daß der Dichter der „Agnes Bernauer" in der Betonung des Staatsgedankens noch übertroffen wird, so ist es von Hegel geschehen. Es fällt geradezu schwer, hier den Gedanken einer direkten Beeinflussung Hebbels durch Hegel abzuweisen.

Nie zuvor dürfte der Staat eine Würdigung erfahren haben wie bei Hegel. Selbst nicht in der Antike ist er in dem Sinne Selbstzweck wie bei Hegel. Bei Plato

und Aristoteles ist er als die einzige Institution, in der der Mensch, der Bürger zur Glückseligkeit, d. i. zur Tugend gelangen kann, wohl von unersetzlicher Bedeutung und deshalb verlangt er jedes individuelle Opfer, die totale Hingabe des Individuums; aber in diesem Sinne ist er, möchte ich entgegen der allgemeinen Auffassung sagen, auch bei Plato und Aristoteles nur Mittel, das Individuum aber sein letzter Zweck. Dagegen ist der Staat bei Hegel „absoluter, unbewegter Selbstzweck" (W. VIII, 313). Er ist nicht da um der Sittlichkeit des Individuums willen, obwohl diese sich erst in ihm und nur in ihm vollenden kann, er ist da, damit das Sittliche, das Vernünftige an und für sich sei, damit die Idee eine Verwirklichung habe. Er ist die auf die Erde heruntergestiegene Idee, die (ibid. S. 320) „der wirkliche Gott" genannt wird, er ist somit die Hypostasierung Gottes selbst. „Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist" (ibid.). „Der Staat ist die Welt, die der Geist sich gemacht hat" (ibid.).

Wie bei der tragischen Theorie, so müssen wir auch hier, wenn wir den Staatsgedanken Hegels zu seiner letzten Erklärung bringen wollen, auf sein Gesamt-Gedankensystem als dessen Ursprung zurückgreifen. Und auch hier dürfte nicht überflüssig sein, zu betonen, wie bei gleichem Ergebnis der Ursprung der Staatsauffassung Hebbels und Hegels insofern ein verschiedener war, als der Charakter des Weltsystems, aus dem jede entsprang, ein formal verschiedener ist. Aus seiner, in der Stellung des einzelnen zum All gipfelnden metaphysischen Weltbetrachtung ging der Hebbelsche Staatsgedanke mit Notwendigkeit hervor, aus seinem panlogistisch-panethischen Weltsystem der Staatsgedanke Hegels.

Der Staat ist bei Hegel die Synthese der sich in ihren Gegensätzen spaltenden Idee, der Idee des Vernünftigen, des Sittlichen. Das äußere, formale Recht, das sich nur in den Sachen (Person, Eigentum) ein Dasein gibt, und das diesem gegenüberstehende innere die Angelegenheiten des Gewissens umfassende Recht, die Moralität, erzeugen, wie Thesis und Antithesis, aus sich heraus die sich in äußern Gebilden realisierende Sittlichkeit. Das nur äußere Recht und die nur innere Moralität sind nur wesenlose Abstraktionen, die erst in der Sittlichkeit Realität gewinnen. Für sich haben „beide Momente keine Wirklichkeit" (ibid. S. 209). Diese wird erst in der Idee. „Nur das Unendliche, die Idee ist wirklich" (ibid.). Die Wirklichkeit dieser Idee aber, das äußere Gebilde, in dem sie sich realisiert, ist der Staat. Der Staat ist wie das Kunstwerk des Wahren und Schönen, die „sinnliche Kunstgestaltung" des Sittlichen.

Mit Naturnotwendigkeit geht aus dieser Auffassung die von der Bedeutung des Individuums hervor. Es ist die gleiche, die wir von Hebbel her kennen. Mag nun das Individuum eine Erscheinung in dem metaphysischen, mag es ein Moment in dem dialektisch-ethischen Weltprozeß sein, das Fazit ist hier wie dort das gleiche: Das Ganze alles, — das Einzelne nichts; das Individuum wertvoll, weil nur in ihm das Ganze zum Selbstgenuß kommen kann, — für sich genommen von keinem Belang.

„Es gibt nur eine Notwendigkeit, die, daß die Welt besteht; wie es aber den Individuen darin ergeht, ist gleichgültig", hatte Hebbel gesagt. Es gibt nur eine Notwendigkeit, die, daß die Sittlichkeit besteht, war die Meinung Hegels: „Ob das Individuum sei, gilt der objektiven Sittlichkeit gleich, welche allein das Blei-

bende und die Macht ist, durch welche das Leben der Individuen regiert wird" (ibid. S. 211).

„Alles Individuelle ist nur ein an dem einen und Ewigen hervortretendes und von demselben unzertrennliches Farbenspiel." So Hebbel. Und Hegel: „Die Sittlichkeit ist daher den Völkern als die ewige Gerechtigkeit, als an und für sich seiende Götter vorgestellt worden, gegen die das eitle Treiben der Individuen nur ein anwogendes Spiel bleibt" (ibid.).

Wie das formale Recht und die Moralität, so ist das Individuum, solange es nur deren Träger ist, wesenlos, eine Abstraktion. Erst wenn es und insofern es Teil gewinnt an der Sittlichkeit, mit andern Worten, wenn es als Bürger eintritt in das höchste Gemeinwesen, den Staat, kann es wahre Realität, d. h. wahre Sittlichkeit erlangen. „Nur als Bürger ist der einzelne wirklich und substantiell, als der Familie gehörig nur der unwirkliche und marklose Schatten."

Zur Sittlichkeit gelangen heißt aber nichts anders als zur wahren Freiheit gelangen. Wahre Freiheit kann nur im Staate, in der über das abstrakt-formale Recht wie über der Subjektivität der Moral stehenden Realisierung des objektiv Sittlichen, sein. Und die dem Staate schuldige Pflichterfüllung ist weit davon entfernt, eine Beschränkung dieser Freiheit zu sein, sie ist im Gegenteil deren höchste Bestätigung. Nur wo wahre Freiheit ist, kann wahre Pflichterfüllung sein, die das Individuum „teils von der Abhängigkeit, in der es in dem bloßen Naturtriebe stehet", „teils von der unbestimmten Subjektivität, die nicht zum Dasein und der objektiven Bestimmtheit des Handelns kommt" (W. VIII, 244), befreit. „In der Pflicht befreit das Individuum sich zur substantiellen Freiheit" (ibid.).

Ist somit die Zugehörigkeit zu dem sittlichen Ge-

meinwesen des Staats die unerläßliche Bedingung der Erlangung wahren Menschentums, so ist es nicht so sehr eine Pflicht als ein mit dem Menschen gesetztes Recht des Individuums, Bürger zu sein. Wie die über den Verbrecher verhängte Strafe nur die Anerkennung seines Menschentums bedeutet, wie es ihm diese Anerkennung verweigern hieße, wollte man ihn straffrei, d. i. außerhalb des Gesetzes stehend erklären, so erklärt, wer dem Menschen das Recht zum Bürgersein vorenthält, ihn der „Ehre seines Begriffes" verlustig.

Glaube deshalb niemand, sich der Atmosphäre des Staates entziehen, sich, auf die Selbstherrlichkeit des Einzelwesens pochend, für „frei" erklären zu können. Er kann es nicht.

Wie er sich auch stellen mag, die Gewalt des Staates wird ihn ergreifen, denn sie ist die Gewalt des Weltgeistes. Wie man nun auch zu dem Staate stehen mag, man kann sich dem Eindruck der Worte nicht entziehen, mit denen sich Hegel in diesem Sinne gegen Rousseau wendet: „Die pädagogischen Versuche, den Menschen dem allgemeinen Leben der Gegenwart zu entziehen und auf dem Lande heraufzubilden (Rousseau im Emile) sind vergeblich gewesen, weil es nicht gelingen kann, den Menschen den Gesetzen der Welt zu entfremden. Wenn auch die Bildung der Jugend in Einsamkeit geschehen muß, so darf man ja nicht glauben, daß der Duft der Geisterwelt nicht endlich durch diese Einsamkeit wehe, und daß die Gewalt des Weltgeistes zu schwach sei, um sich dieser entlegenen Teile zu bemächtigen. Darin, daß es Bürger eines guten Staates ist, kommt erst das Individuum zu seinem Recht" (ibid. S. 219).

Und so ist es denn keine Frage, daß wo das Recht des einzelnen und das Recht des Ganzen zusammen-

stoßen, wo die Sphäre des einen in die des andern übergreift, dies nur mit dem Sieg des Ganzen endigen kann. Der Staat übernimmt hier die Rolle des Fatums in der Tragödie, die eine ihre Schranken überschreitende Individualität zertrümmert. Er ist selbst das Fatum, denn er ist die Idee. Die thebanischen Brüder gehen unter, „das von der leeren Einzelheit angegriffene und verteidigte Gemeinwesen erhält sich" (W. II, 355), „denn die Individualität, welche an ihr Fürsichsein die Gefahr des Ganzen knüpft, hat sich selbst vom Gemeinwesen ausgestoßen und löst sich in sich auf" (ibid.).

Der Dichter der „Agnes Bernauer" konnte damit zufrieden sein.

3. Beziehungen zu Solger.

Wir verzichten auch hier auf die chronologische Darstellung der Stellung Hebbels zu Solger, soweit wir sie an der Hand von Hebbels Briefen und Tagebüchern verfolgen können. Hebbel äußert sich einmal sehr ablehnend, ein andermal sehr günstig über Solger; er nennt ihn einmal seinem Verständnis so unzugänglich „wie die Offenbarung Johannis", ein andermal den „Lehrer seiner Jugend"; eine Haltung, die, wenn sich diese Äußerungen auch auf verschiedene Schriften Solgers beziehen, unsere auch hier eine direkte Beeinflussung Hebbels ablehnende Auffassung nicht zu erschüttern vermag.

Dabei sind sehr wesentliche Übereinstimmungen zwischen Hebbel und Solger vorhanden. Es bedarf indes, um dieses Wesentliche herauszustellen, nicht so, wie bei Schelling und Hegel, des Zurückgehens auf allgemeinste, systematisch-konstituierende Prinzipien. Das hängt mit dem ganzen Charakter der Ästhetik bzw.

der Philosophie Solgers zusammen. Wir haben kein philosophisches Gesamtsystem Solgers. Er ist in erster Linie Ästhetiker. Seine Ästhetik ist nicht, wie bei jenen, im Rahmen eines umfassenden Systems als der aus einem Ganzen hervorsprossende Zweig zu betrachten, sie kann für sich allein gewürdigt werden, wenn selbstverständlich seine ästhetischen Überzeugungen nicht anders als auf seine philosophischen zurückgehen können.

Der erste Punkt der Übereinstimmung ergibt sich in der Wertung der Kunst überhaupt. Die Kunst hat bei Solger wie bei Hebbel (und auch bei Schelling) absolute Bedeutung, keine relative wie bei Hegel. Sie dringt wie bei Hebbel dorthin, wo die übrigen „Fakultäten" unzugänglich sind. Was sie gibt, ist die Wahrheit in der Form der Schönheit. Sie gibt das Unendliche in der endlichen Form. Die Idee empfängt in ihr sinnliche Erscheinung, unmittelbare Gegenwart.

Aber diese Versinnlichung der Idee bedeutet zugleich ihren Untergang als Idee. Von hier aus gelangt Solger zu seiner Theorie der Tragödie und der tragischen Stimmung, wenn überhaupt nicht jede Kunst von diesem Gesichtspunkte aus tragisch ist. Indem die Idee in die Sphäre der sinnlichen Erscheinung, also in begrenzte, endliche Gestaltung herabsteigt, wird sie vernichtet. Die Begrenztheit unserer Existenz, die das Unendliche nicht ertragen kann, wird uns dadurch erst recht vorgeführt. Das Gefühl dafür ist die „tragische Ironie". Aber nur eine Seite derselben.

Die Vernichtung der Idee bedeutet zugleich deren Offenbarung: „Im Tragischen wird durch die Vernichtung die Idee als existierend offenbart, denn indem sie sich als Existenz aufhebt, ist sie da als Idee und beides ist ein und dasselbe. Der Untergang der

Idee als Existenz ist ihre Offenbarung als Idee" (Ästhetik, S. 311).

Diese Offenbarung ist die zweite Seite der tragischen Ironie, das, was das Erhebende zu dem Zermalmenden fügt und damit die tragische Ironie zur allein tragischen Stimmung, zur tragischen Versöhnung werden läßt.

Aus dieser Region der „absoluten Wesenheiten" führt Solger seine tragische Theorie mehr in das praktisch-ästhetische Gebiet, hauptsächlich in einer Studie über Sophokles und die antike Tragödie (Nachgelassene Schriften II). Hier wird das Wesen des Tragischen enger und bestimmter in den Gegensatz zwischen Einzelwillen und Gattungswillen gesetzt.

Der einzelne sieht sich in seinem Wollen und Handeln einer Welt gegenüber, „deren gewaltig wehrhaftes Dasein zwar stets dem unserigen zugrunde liegt, aber zu unserm Schrecken uns als etwas Fremdes einleuchtet, sobald das Wollen des einzelnen sich in seiner Entgegensetzung mit ihr darstellt; und dieses ist die schreckliche Seite dieser Kunst" (Nachgel. Schr. II, 455).

Wir hätten hier wieder nur die eine Seite der tragischen Stimmung. Aber diese „Welt der Notwendigkeit", die in der Form des Allgemeinwillens gedacht wird, ist zugleich „das Ewige und Höchste und erscheint so in der Gestalt der heiligsten, notwendigsten, durch sich selbst daseienden Gesetze, welche sich abspiegeln in der idealischen Natur der menschlichen Gattung als eines Ganzen" (ibid.).

Die Gattung wird hier zu dem der Endlichkeit des einzelnen gegenüberstehenden Ideal, zu dem im Gegensatz zur Schrankenlosigkeit des Individuums in sich selbst ruhenden Maß. „Diese Gattung drückt das ihr eingepflanzte Wesen eines Ganzen aus durch Maß und Gleichgewicht, wodurch sie das Abbild des Ideals und

also mit diesem gleich unendlich ist, und hierauf beruht die heitere und beruhigende Eigenschaft der Tragödie" (ibid. S. 456).

Der einzelne wird in diesem Kampfe notwendig zerschmettert, aber die Gattung bleibt: „Während also der einzelne Mensch, sein abgesondertes Dasein mit lebendigem Wollen verfolgend, von der Allgewalt des Notwendigen ergriffen und daniedergeschlagen wird, blüht zugleich die gesamte Gattung in dem Widerscheinen der ewigen Gesetze mit unvergänglicher und unvertilgbarer Kraft des Lebens" (ibid.).

Das entwicklungsgeschichtliche Moment in der tragischen Theorie Hebbels, das bei Hegel fehlt, erscheint bei Solger wenn auch nicht in so ausgesprochener Formulierung[1]. In diesem und der Charakterisierung des allgemein-metaphysischen Gegensatzes als dem zwischen Individuum und Gattung, in dem allein auch Hebbel seinen Dualismus zwischen Idee und Einzelwesen darstellen konnte[2], liegt das Wesentliche der Übereinstimmung zwischen Hebbel und Solger. Bei Schelling war es ganz allgemein der Kampf zwischen Freiheit und Notwendigkeit, bei Hegel der zwischen gleichberechtigten, sittlichen Mächten, während die Idee dem Kampfe, der nur sie angeht, zuschaut. Bei Solger sind die beiden Kontrahenten als Individuum und Gattung realistisch faßbarer.

Zuletzt sei noch auf einen wesentlichen Punkt der Übereinstimmung zwischen Hebbel und Solger hin-

[1] Walzel sieht, beide an Hebbel messend, gerade darin die Ergänzung der Hegelschen Theorie durch Solger.

[2] Daß nicht immer mit unbedingter Sicherheit zu entscheiden ist, wo bei Hebbel in der dem Individuum gegenüberstehenden Gattung die Idee selbst repräsentiert sein soll, oder nach der Art Hegels beide nur gleichberechtigte Gegensätze sind, über denen die Idee als letzte Einheit thront, wurde schon erwähnt.

gewiesen. Es ist der Gedanke von der in der Maßlosigkeit des Individuums — und nicht nur in der Maßlosigkeit im Schlechten, sondern vielleicht eher noch im Guten und Schönen — beruhenden Verletzung des höchsten Gesetzes. Solger spricht es zwar nicht klar aus, ob es seine eigene Meinung ist oder nur eine Interpretation des Sophokleischen Gedankens, wenn er schreibt: „Ajas unterliegt, weil er zu herrlich und lebendig blühte, zu nahe an die Schranken grenzt, die das Sterbliche und Einzelne von dem Göttlichen und Idealen trennen .... Schon sein Leib war zu groß und herrlich für einen Menschen (Agnes Bernauer!) und dabei nicht durch Demut ausgeglichen.“ Jedenfalls läßt sich diese Auffassung aus der hier entwickelten Solgers von der tragischen Funktion des Individuums überhaupt zwanglos ableiten. Auch Hebbel hatte (W. XI, 27) auf Sophokles in diesem Sinne hingewiesen.

VIII.

DAS WACHSEN DES STAATSGEDANKENS IN DER ERSTEN HÄLFTE DES 19. JAHRHUNDERTS

AGNES BERNAUER EIN KÜNSTLERISCHES OPFER DER ZEIT

Hebbels „Agnes Bernauer" erschien im Jahre 1852, vier Jahre nach der Revolution. Wir haben Hebbels Stellung zu diesem Ereignis genügend erörtert. Wir kennen die Art seines geschichtlichen Bewußtseins, aus dem heraus er in Revolutionen notwendige Entwicklungsstufen, „Krankheiten, die das Wachstum der Völker bezeichnen", erblickte. Er hatte die Zustände, die zu dieser Revolution führten, selbst miterlebt, er war der Überzeugung, daß sie aus einem „brennenden Nationalbedürfnis" hervorgegangen sei.

Wir kennen auf der andern Seite seine entschiedene Antipathie, seine Furcht geradezu vor den extremen, wie er glaubte, destruktiven Tendenzen, die sich in der Revolution bemerkbar gemacht hatten. Man könnte vielleicht hierin eine Inkonsequenz erblicken. Keine Revolution ohne Zerstörung. Aber wir wissen ja, wie diese Furcht aufzufassen ist. Hebbel sah in der Krankheit den Organismus selbst in Gefahr. Er sah in jenen Tendenzen nicht nur das Bestreben, dem „Gericht

der Geschichte" Verfallenes wegzuräumen, er sah in ihnen den Bestand der Gesellschaft selbst bedroht, das „Pflaster der Sozietät", d. i. das Fundament jeder gesellschaftlichen Ordnung selbst aufgerissen. Er fürchtete nicht für dieses oder jenes Gesetz, diesen oder jenen Staat, er fürchtete für das Gesetz, für den Staat. Seine Furcht ging auf Ideen. Aus dieser Stimmung heraus wurden „Gyges und sein Ring", „Michelangelo", wurde vor allem „Agnes Bernauer" geboren.

Als Hebbel „Agnes Bernauer" schrieb, war er sich der ihrer harrenden Opposition bei „Liberalen, Demokraten, Radikalen, Sozialisten" bewußt. Er hatte ja selbst mehrere Male darauf hingewiesen, ein Beweis, daß ihm die Aufnahme seiner Dichtung in jenen Kreisen durchaus nicht unwichtig war.

Eher könnte man sagen, daß er ihren Einfluß und ihren Umfang überschätzte. Man hat den Eindruck als ob er sich, indem er sich in Opposition zu dem Geist jener Parteien wußte, in Opposition zu dem Geist der Zeit überhaupt fühlte. In Wirklichkeit war der Geist der Zeit einem Staatsgefühl, wie es aus Agnes Bernauer hervorsprach, durchaus nicht so ungünstig, wie Hebbel zu glauben scheint. Selbst bei jenen Parteien, wenigstens bei den Nichtultraradikalen, hatte die individualistische Staatsauffassung, das Prinzip der großen französischen Revolution, im Laufe des 19. Jahrhunderts einige Einschränkung erfahren[1]. Und daß sie in den letzten Jahren wieder stärker hervorgetreten war, war nur Reaktion auf ein ihr durchaus entgegengesetztes Staatsgefühl, das sich in den Jahrzehnten nach

[1] Vgl. hierzu eine der neuesten Publikationen Adalbert Wahls: „Beiträge zur deutschen Parteigeschichte des 19. Jahrhunderts" 1910, in denen an der politischen Entwicklung eines der Führer der Liberalen, Rottecks, jene Einschränkung dargetan wird, der dann allerdings wieder eine spätere Verschärfung folgte.

1789 seinerseits als Reaktion gegen den Geist der Revolution mächtig entwickelt und sich auf allen Gebieten: Kunst, Wissenschaft, Politik geäußert hatte.

Wenn Meinecke recht hat, die Philosophie Hegels überhaupt und damit auch seine Staatsphilosophie die „Synthese aller seine Zeit bewegenden Ideen" (S. 265) zu nennen, so dürfen wir unserseits mit dem gleichen Recht „Agnes Bernauer" ein derselben Zeit dargebrachtes „künstlerisches Opfer" nennen.

Die uralte Frage nach dem Verhältnis des einzelnen zum Staat hatte im 18. Jahrhundert, in der naturrechtlich-rationalistischen Staatsauffassung der Aufklärung ihre klare und unzweideutige Antwort zugunsten des Individuums erhalten. Jene Geistesrichtung, die jede Einrichtung nur bestehen ließ, soweit sie sich vor dem Richterstuhl der Vernunft rechtfertigen konnte, die nur das Helle, Klare, von jedem dunklen Gefühlsmoment Reingewaschene gelten ließ, konnte sich das Entstehen und den Rechtsgrund der Staaten nur aus der verständigen Überlegung, der freien Übereinstimmung der einzelnen erklären. Das Individuum, seine Wohlfahrt, seine Sicherheit, war das erste und letzte, der Staat nur Mittel zum Zweck.

Nachdem in der französischen Revolution der Versuch gemacht worden war, diese Staatsauffassung in Tat umzusetzen, dem Individuum durch die Zerreißung aller durch die Jahrhunderte errichteten Schranken materieller und geistiger Art seine Urrechte wiederzugeben, folgte mit Naturnotwendigkeit die Reaktion.

Jener Versuch war gescheitert, die Vernunft hatte sich ohnmächtig erwiesen, alles durch die Geschichte unvernünftig Gewordene vernünftig zu gestalten. Statt eines goldenen Zeitalters war überall Zerrüttung und Auflösung eingetreten. Nun machte sich aus einer

psychologischen Notwendigkeit der Rückschlag, die Sehnsucht nach einer neuen Ordnung, nach einer neuen Gebundenheit geltend. Aus der schrankenlosen „Subjektivität" sehnte man sich wieder zur „Objektivität" zurück. Diese psychologische Notwendigkeit war der fruchtbarste Boden für die Saat, die jetzt von romantisch-reaktionärer Seite ausgestreut wurde, um die Gemüter für die Wiederaufrichtung der alten, gestürzten Mächte zu gewinnen: „Machtvoll vielmehr, weil tief verankert in der gebundenen Denkungsart der großen Volksmasse, drang die religiöse Reaktion durch und feierte selbst in einer teils glänzenden Literatur, beginnend mit Bonald und kraftvoll fortgeführt durch Männer wie Chateaubriand, de Maistre, Lamennais, nie erhörte Triumphe. Es war, prüft man die Werke dieser Dichter und Gelehrten, als ob die ganze tiefe Forscherarbeit der großen Geister des 18. Jahrhunderts vergebens gewesen wäre" (Muckle S. 19).

Hand in Hand mit der Wiederaufrichtung des Altars sollte die des Thrones gehen. Aus der Gedankenwelt des einen Gebiets holte man Stützen für das andere. Die Institution des Staats wurde in ein religiös-mystisches Licht getaucht. War der Staat Rousseaus das freie Werk der zum Gesamtwillen verbundenen Einzelwillen, so war der Staat Bonalds einesteils die notwendige Wirkung der Natur, andernteils eine „Emanation der göttlichen Gewalt".

Interessant ist, wie sich in Deutschland diese Entwicklung oder Rückentwicklung von dem Evangelium der Freiheit des Individuums zu dem der Gebundenheit, von der Autonomie zur Autorität vollzog. Um so interessanter deshalb, weil sich diese Entwicklung, statt sich im Kampfe einer Partei gegen die andere durchzusetzen, sehr häufig bei ein und derselben Persönlich-

keit, in dem Innenleben der einzelnen, der führenden Geister, vollzog. So bei Fichte vor allem, dessen Name hier ein Programm bedeutet.

Sie alle, die Schiller und Humboldt, die Schlegel und selbst Hegel haben jenen Weg zurückgelegt, haben die Revolution als den Anbruch eines neuen Zeitalters, des Zeitalters des Individuums enthusiastisch begrüßt, um mit der Einsicht zu enden, daß das Existenzrecht jener andern Gewalt nicht nur so im Belieben der einzelnen läge. Freilich mit unendlicher Variation. Welch ein Unterschied zwischen dem auf der Sittlichkeit der einzelnen aufgebauten „Vernunftstaat" Schillers, der aber bei aller Wertung des Staates als Institution seinen individualistisch-rationalistischen Ursprung nicht verleugnen kann, und dem vor allem Individuellen dagewesenen Staat Hegels, der gestaltgewordenen Sittlichkeit selbst! Humboldt wiederum war, charakteristisch genug, davon ausgegangen, zu untersuchen, welche Grenzen der Wirksamkeit dem Staate zu belassen seien. Er stellte — ebenso charakteristisch — diese Untersuchung von der Überzeugung geleitet an, daß die Prüfung der ganzen Institution „von dem einzelnen Menschen und seinen höchsten Endzwecken" auszugehen habe. Er hatte jene Grenzen denkbar eng gezogen. Da die „wahre Vernunft dem Menschen keinen andern Zustand als einen solchen wünschen kann, in welchem nicht nur jeder einzelne der ungebundensten Freiheit genießt, sich aus sich selbst in seiner Eigentümlichkeit zu entwickeln" (S. 15), soll dem Staat jede Einwirkung auf das innere Leben der Bürger, auf ihre künstlerische, religiöse, sittliche Entwicklung versagt sein, wird ihm zur höchsten Pflicht gemacht, sich jeden Eingreifens in jene Sphäre zu enthalten, von der Erziehung insbesondere ganz die Hand zu lassen,

weil sonst die Gefahr besteht, „daß der Mensch dem Bürger geopfert werde" (S. 57). Dem Staat solle als einzige Aufgabe die Sorge für die Sicherheit, die äußere Wohlfahrt der Bürger bleiben. Aus diesem Individualismus heraus, aus diesem „Protest gegen die Expansionslust des Staates" (Meinecke) hatte dann Humboldt den Weg zum Staate gefunden, und nicht nur, weil und insofern äußere Ereignisse und das unmittelbare Bedürfnis seines Landes politisch-staatliche Betätigung von ihm verlangten. Über die „Nation" als der aus den innersten Eigentümlichkeiten einer Menschheitsgruppe organisch herausgewachsenen Kulturgemeinschaft hatte er diesen Weg gefunden. „Dann sah er schon in den neunziger Jahren über dem Individuum die Nation sich erheben, und immer tiefer hatte er seitdem den ursprünglichen und naturhaften Zusammenhang zwischen beiden begreifen gelernt" (ibid. 182). Aber — „seine erste und bleibende Liebe war dem Individuum zugewandt" (ibid.).

Freilich war der Individualismus, aus dem heraus sich bei unsern Dichtern, Philosophen und Staatsmännern die Entwicklung zu einem bald schwächeren, bald stärkeren, bald so oder so betonten Staatsgefühl vollzog, ein durchaus anders gearteter wie das, was wir unter dem Individualismus des Naturrechts und der Aufklärung verstehen. Jener war ein im idealsten Sinne des Wortes aristokratischer, dieser ein im wörtlichsten Sinne demokratischer Individualismus. Dort war die in sich vollendete, harmonisch gebildete Persönlichkeit, hier das gleiche Recht aller das Ideal. Das Ideal jener ging auf den Menschen, dieses auf den Bürger. Jener mußte in seiner letzten Konsequenz auf die höchste, innere Freiheit, dieser auf eine abstrakte, alles nivellierende Gleichheit führen.

In seinem schon einige Male zitierten Buche: „Weltbürgertum und Nationalstaat", in dem Meinecke zeigen will, wie sich der nationalstaatliche Gedanke des 19. Jahrhunderts entgegen der seitherigen Meinung nicht im Gegensatz zu dem Universalismus des 18., vielmehr aus ihm heraus, d. h. aus der Spannung „zwischen universalen und nationalen Ideen" entwickelte, sucht er auch darzutun, wie gerade jener mit dem Kosmopolitismus verbundene aristokratische Individualismus der beste Nährboden für das Erwachen des nationalstaatlichen Geistes war. „Es ist kein Zufall, daß der Ära des modernen Nationalgedankens eine Ära individualistischer Freiheitsregungen unmittelbar vorhergeht" (ibid. S. 8). Dann aber hatte dieser Individualismus, der von jenen rationalistisch-unhistorischen Elementen allerdings nicht frei, zuerst nur die Menschheit und den Menschen gesehen hatte, den Weg zum Staate, und zwar über die Nation gefunden. Man überträgt den Begriff und das Gefühl für die Individualität zunächst auf die Nation, die man ganz unpolitisch nur als den Inbegriff geistig-ethisch-kultureller Gemeinschaft faßt. „Der Entdeckungszug ins Reich des Individuellen, den der deutsche Geist mit glühender Begierde unternahm, hatte inzwischen — wir sahen ja Humboldt selbst an ihm mit teilnehmen — auch die Individualität alles dessen, was die Individuen zu Massen vereinigt, zu entdecken begonnen." Das gesteigerte Gefühl für die Lebensbedingungen des Individuellen wird zur Offenbarung für die des überindividuellen Individuums. „Woher stammt überhaupt unsere historisch-politische Denkweise, unser Sinn für die Individualität auch der überindividuellen menschlichen Verhältnisse? Doch wohl ganz wesentlich mit aus einem Individualismus, der seine ursprünglich flache

Ansicht vom Wesen des Individuums im Laufe einer säkularen Arbeit immer mehr vertieft hat, bis er zu seinen Wurzelschichten gelangte und damit zu den Zusammenhängen, die das Eigenleben der einzelnen mit dem Eigenleben der höheren menschlichen Verbände und Ordnungen verknüpfen" (ibid. 182 f.). Von da an, von der Nation als der organisch gewordenen geistigen Gemeinschaft zu dem Staate als zu der politischen Organisation dieser Gemeinschaft war der Schritt nicht mehr weit. In seiner Denkschrift vom Dezember 1813 fordert Humboldt die Autonomie und Spontaneität der politisch geeinten Nation, „weil er sie einst für das Individuum gefühlt und gefordert hat".

Die Romantik war es vornehmlich, die zuerst für den die Freiheit aller versprechenden Individualismus der Revolution entzündet, dann abgeschreckt durch die Gefahr der drohenden Nivellierung, den klassisch-humanistischen Individualismus aufnahm, ihn bis zum extremen Subjektivismus steigerte, um dann, als sich mit Naturnotwendigkeit eine Gegenströmung gegen diesen Subjektivismus erzeugte, auf dem Wege von der Individualität zur Nationalität und zum Staate bei der unbedingten Anerkennung der überindividuellen Bindungen und Gewalten zu enden; um dann an die Stelle der schrankenlosen Selbstherrlichkeit des Individuums die freiwillige Unterordnung unter die Autorität, an die Stelle der subjektivistischen Moral ein überindividuelles Gesetz, an die Stelle des alles lösenden Ideals der Revolution das der Restauration zu setzen. Was hier die psychologische Gesetzmäßigkeit, was hier äußere Ereignisse, die Ausschreitungen der Revolution, die Not der napoleonischen Herrschaft, die historische Notwendigkeit der politischen Konsolidierung taten, — wer vermag es zu entscheiden?

Die Romantik ist es in erster Linie, an die sich jene Umwandlung im deutschen Geistesleben, das „Aufkeimen ethisch-politischer Bedürfnisse aus einem bis dahin ganz unpolitischen Boden", der Entwicklungsgang vom Individuum zum Staate knüpft. Nicht leicht ging diese Entwicklung von statten. Während ihr der eine der romantischen Züge, die aus der Betonung der Individualität hervorgegangene Übertragung dieses Begriffs auf überindividuelle Bindungen, durchaus günstig war, wurde sie durch den andern, den universalkosmopolitischen Zug, der einerseits das Erbteil des Klassizismus und der Aufklärung, andrerseits durch den kirchlich-mittelalterlichen Universalismus eines Novalis charakterisiert war, fortwährend gehemmt. Bis in die praktisch-politische Arbeit eines Humboldt, eines Stein hinein machte sich dieser Zug, wie Meinecke ausführt, störend geltend.

Jener erste Zug entwickelt sich zuletzt zur völligen Negierung der Einzelindividualität, die zuletzt nur noch als Teil des sie umfassenden Ganzen, als Glied des ihr Leben spendenden Organismus Wert und Bedeutung hat[1]. In dem Begriff des Organismus, als der auf ihrem eignen Zentrum beruhenden, aus unbewußt-schöpferischen Kräften aufsteigenden, natürlich-historisch gewordenen Bildung erschöpft sich nun der Begriff des Staats. Bei Adam Müller ist der Staat ein großes, die Kleinen umfassendes Individuum, „ein erhabener und vollständiger Mensch" (ibid. S. 138f.; nach den „Elementen" von A. Müller).

Über Adam Müller, den wir vielleicht als den typischen Vertreter der romantischen Staatsidee betrach-

[1] Wir können hier natürlich nicht alle Nuancen dieser Entwicklung bei den verschiedenen Trägern verfolgen, sondern müssen uns an die Grundzüge halten.

ten dürfen, geht der Weg, der mit Novalis begonnen, mit Friedrich Schlegels Übertritt zum Katholizismus eine deutliche Markierung, in der heiligen Allianz einen hochpolitischen Ausdruck empfangen hat, weiter bis zu Savigny, zu Hegel und — wenn wir ihn an der Hand Meineckes vollenden wollen — bis zu Ranke, dem Kreis Friedrich Wilhelms IV. und Bismarck. Als ein Seiten- oder Abweg, vom romantischen Geiste genährt, doch diesen bis ins Extreme verzerrend, erscheint uns das die Macht als das höchste Prinzip aller Herrschaftsverhältnisse proklamierende System Ludwig v. Hallers.

Neben dieser gefühls-religiös- und künstlerisch betonten Strömung, die wir die romantische nennen, geht eine von anderer Art einher, in der sich das Wachstum des deutschen Geistes zum Staatsgefühl vollzieht. Die Charakterisierung mit „liberal" im weitesten, nicht parteipolitischen Sinne dürfte vielleicht dem Geiste dieser im Unterschiede von jener am ehesten nahekommen. Empfängt jene ihre Färbung von dem Lichte einer poetisch geschauten Vergangenheit, so diese von dem einer vorgeahnten Zukunft. Sieht jene mit Vorliebe auf das Gewordene, so weist diese mit begeistertem Pathos auf das Werdende hin. Empfängt jene ihre stärksten Impulse vom Gefühl, so diese von einer hellen, klaren Geistigkeit. Es ist der Weg, der von Schiller zu Fichte und von diesem wie jener erste zu Hegel führt[1].

[1] Zwar ist es nicht so gemeint, als ob die beiden Strömungen immer absolut getrennt nebeneinander hergingen. Wir werden im Gegenteil sehr oft Elemente der einen bei der anderen finden. Es dürfte z. B. nicht leicht sein, einen Humboldt mit Bestimmtheit jener oder dieser Sphäre zuzuweisen. Angesichts der Tatsache, daß die Wurzeln beider in letzter Linie auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgehen, ist dies sehr natürlich. Auch ist die Romantik, die deutsche wenigstens, im großen Ganzen nicht antiliberal im Sinne von „reaktionär". Dem Obskurantismus in irgendwelcher Form redete sie nicht das Wort. Ricarda Huch hat darauf hingewiesen.

„Ein rührender Anblick", sagt Treitschke, „wie nun der kühnste der deutschen Idealisten den schweren Weg sich bahnt, den alle Deutsche jener Tage zu durchschreiten hatten, den Weg von der Erkenntnis der menschlichen Freiheit zu der Idee des Staats, wie ihn, den die Außenwelt gar nicht verstand, die Erfahrung belehrt und verwandelt" (S. 124).

Vergegenwärtigen wir uns doch kurz die historischen Etappen dieses Weges, der von dem Fichte des Naturrechts, der die Revolution „mit dem harten, rhetorischen Pathos eines Jakobiners begrüßt" (ibid.) hatte, zu dem Fichte der „Reden an die deutsche Nation" führt.

Ganz im Sinne Rousseaus und Kants wird von jenem der Staat individualistisch-rationalistisch aus dem freien Willen der einzelnen hergeleitet. Anfang und Ende ist das Individuum, der wahre Zweck des Staates der Mensch, die Kultur der Freiheit. Der Staat ist eine Rechtsanstalt zur Aufrechterhaltung der individuellen Freiheitssphären. Wie die Freiheit das ursprünglich treibende Agens, so bleibt sie auch das stets wirkende Ferment. Die einzig wahre politische Freiheit, in die geradezu das Kriterium des Menschseins gesetzt wird, ist „das Recht, kein Gesetz anzuerkennen, als welches man sich selbst gab" (W. VI, 101). Der Staat ist ein Vertrag. Im Begriff des Vertrags liegt das Recht, ihn aufzulösen. Fichte schreckt vor dieser Konsequenz nicht zurück. „Wenn einer seinen Vertragswillen ändert, so ist er nicht mehr im Vertrag" (S. 115).

In dem „Geschlossenen Handelsstaat" wird 1800 die Sphäre des Staats über die bloße Sicherheits- und Rechtsschutzsphäre erweitert. Der Staat wird hier der Organisator und das Zentrum der wirtschaftlichen Kräfte und damit der Anfang einer Kulturgemeinschaft. In der Zuteilung der einzelnen Produktionsgebiete an

die Bürger durch den Staat liegen sozialistisch-kommunistische Tendenzen. Insofern dieser Gedanke aus dem Recht jedes einzelnen zur Arbeit hergeleitet wird, bedeutet er eine Fortsetzung und Erweiterung der ursprünglichen Sorge für das individuelle Recht; insofern er zur wirtschaftlichen Gebundenheit führt, eine Beeinträchtigung der individuellen Freiheit: eines der vielen Beispiele, wie eine Theorie, auf die Spitze getrieben, in ihr Gegenteil umzuschlagen droht.

In den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" ist der Schritt zum Kulturstaat vollzogen. Fichte wendet sich hier selbst gegen die, denen der Staat nur ein „juristisches Institut" ist (W. VII, 143). Unterscheidend zwischen dem Staat als Form — „der absolute Staat in seiner Form ist nach uns eine künstliche Anstalt, alle individuellen Kräfte auf das Leben der Gattung zu richten und in demselben zu verschmelzen" (ibid. S. 144) — und dem Staat als Inhalt, als Zweck, verlegt Fichte den Zweck des Staates in den Endzweck der Gattung: die Schaffung der Kultur. Das Maß seiner Vollkommenheit ist das Kriterium für den Wert seiner Leistung für jenen Endzweck.

Als logische Konsequenz ergibt sich die Wertung des Individuums von dem gleichen Gesichtspunkte aus. Der Mann, der wie Humboldt davon ausgegangen war, daß der Mensch unter keinen Umständen dem Bürger geopfert werden dürfe, fordert hier mit einem Nachdruck wie keiner vor ihm von dem Individuum die Aufopferung seiner individuellen Zwecke zugunsten des Ganzen. Das gute, das vernünftige Leben wird in das Leben für die Gattung, in die Hingabe an Ideen — „denn die Ideen gehen eben auf die Gattung als solche" (ibid. S. 37) —, das unsittliche, gemeine, unvernünftige in die Verfolgung bloß individueller Zwecke gesetzt. Von Voraussetzungen her,

denen wir hier nicht nachgehen können, gelangt Fichte zu einer Auffassung des individuellen Prinzips im Gegensatz zum universellen, die von der Hegel-Hebbelschen gar nicht so weit entfernt sein dürfte. Die Gattung als das Leben der Vernunft — „die Vernunft geht auf das eine Leben, das als Leben der Gattung erscheint" (ibid. S. 34) — ist das einzig „Existente", sie ist das Ding an sich, die Individuen sind nur Erscheinungen. „Dieses erwähnte eine und sich selber gleiche Leben der Vernunft wird lediglich durch die irdische Ansicht und in derselben zu verschiedenen individuellen Personen zerspaltet, welche Personen nun durchaus nichts anderes, als in dieser irdischen Ansicht und vermittelst derselben, keineswegs aber an sich und unabhängig von der irdischen Ansicht da sind und existieren" (S. 24).

In den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" stellt sich Fichte in bewußten Gegensatz zu dem vorhergehenden Zeitalter der „Auf- und Ausklärung", dem Zeitalter der „leeren Freiheit", das nur gelten läßt, „was man verstehe und klärlich begreife", das nur aus der sinnlichen Erfahrung schöpfen und von der höheren Erkenntnis aus Ideen nichts wissen wolle. Trotzdem hat die Fichtesche Auffassung des Rationalistischen noch genug. Sein Vernunftstaat ist zwar ein ganz anderer wie der atomistisch-individualistisch konstruierte Vernunftstaat des Naturrechts, aber als „absoluter", von jeder historischen Orientierung unbeeinflußter, als „der" Staat, wurzelt er prinzipiell noch in jenem ungeschichtlich-rationalen Boden. Und ebenso auch in dem weltbürgerlichen Boden. Von dem idealsten Standort aus wird hier das ubi bene ibi patria ausgesprochen. Das heißt, das ubi bene wird an die Bedingung der Erfüllung der höchsten Aufgabe des Staates geknüpft. Der „ausgebildete, christliche Europäer" wird denjenigen

Staat als sein Vaterland betrachten, „der auf der Höhe der Kultur" steht, ... „der sonnengewandte Geist wird unwiderstehlich angezogen werden und hin sich wenden, wo Licht ist und Recht" (ibid. S. 212). Und der Mann, der einige Jahre danach die „Reden an die deutsche Nation" hielt, schrieb damals noch so: „Und in diesem Weltbürgersinne können wir dann über die Handlungen und Schicksale der Staaten uns vollkommen beruhigen, für uns selbst und für unsere Nachkommen, bis an das Ende der Tage" (ibid.).

Wir sahen in den „Grundzügen" den höchsten Begriff vom Staate gegeben, insofern an ihn die Erfüllung des höchsten Begriffs des Menschlichen überhaupt geknüpft wird. Dieser höchste Begriff des Menschlichen ist für einen Fichte die Überwindung der Sinnlichkeit, das Eingehen in eine immer höhere Geistigkeit. Durch die Hingabe an seine Zwecke, die der Staat von dem Individuum verlangt, die sich in die Hingabe an Ideen im Gegensatz zu den bloß sinnlichen Zwecken des Individuums umsetzt, arbeitet der Staat der Erreichung jener höchsten Bestimmung in die Hände.

Noch höher steigt, wenn nicht der Begriff, so doch die Aufgabe des Staates in den „Reden an die deutsche Nation" (1807). Während er dort schon durch seine bloße Existenz, „nichts denkend als sich selber, dennoch mittelbar den allerersten Zweck der menschlichen Gattung befördert" (ibid. S. 162), im übrigen aber ein direktes Eingreifen in die „höheren Zweige der Vernunftkultur: Religion, Wissenschaft, Tugend" seitens des Staates abgelehnt wird (S. 166), ist ihm hier die unmittelbare Pflege jeder Voraussetzung des kulturellen Aufstiegs, der Erziehung, zur höchsten Pflicht gemacht. Nicht mehr soll der Staat nur schon durch seine Existenz eine „fortgesetzte Erziehung des Men-

schengeschlechts" sein, er soll bereits durch eine im idealsten Sinne des Wortes gefaßte Jugenderziehung jener andern Erziehung den Boden bereiten. Nie dürfte Höheres und Größeres über diesen Punkt gesagt worden sein. Nur Fichte konnte das Bild einer Erziehung entwerfen, die ganz auf den bereits in den „Grundzügen" angeschlagenen Grundton der Überwindung der individuell-sinnlichen Tendenzen gestimmt, den Zögling zur Herbeiführung einer ganz neuen Ordnung der Dinge, einer „sittlichen Ordnung des wirklich vorhandenen Lebens" befähigen soll. Die Fichtesche Erziehung bedeutet nicht nur eine Erziehung „für die nächsten und ohne Ausnahme eintretenden Anforderungen der Welt" (ibid. S. 293), sie bedeutet in Wahrheit das Reifmachen für den Eintritt in ein „drittes Reich", ein Reich, das „nicht von dieser Welt" ist.

Waren es äußere Ereignisse, war es sein eignes Gesetz allein, das dem hochfliegenden Geiste eines Fichte diese Richtung gegeben? Beides! Die äußeren Ereignisse konnten nur wecken, was in diesem Geiste schlummerte. Die politische Selbständigkeit der Staaten, seines Staates war bedroht. Nur eine vollständige geistig-sittliche Erneuerung konnte ihn vor dem Untergang bewahren. Sie war nur möglich durch eine neue Erziehung.

Die Möglichkeit dieser neuen Erziehung aber hing ab von der Beschaffenheit des Materials, des Volkes, an dem sie realisiert werden sollte. Die Erhaltung des deutschen Staates hing ab von dem Charakter, der Anlage der deutschen Nation.

Zu dem Staate als Form, deren Endzweck die Kultur ist, war jetzt die Nation, der lebendige Träger dieser Form gekommen. An der Nation, den schöpferischen Kräften, die dieser Form erst Leben einhauchen, hing jetzt alles.

Fichte war zu dem Gefühl der Nation gekommen. Er war, um ein in anderm Zusammenhang angewandtes, fein unterscheidendes Wort Meineckes zu gebrauchen, „durch das Nationalgefühl zu dem Gefühl der Nation" gelangt. „Daß er das neue Mittel der Nation jetzt einschob, war an sich ein immenser Fortschritt des Denkens" (Meinecke, S. 101). Ein konkretes Gefühl hatte das, was auf dem Wege seines folgerichtigen Denkens lag, geweckt.

Mit dem Gefühl für die Nation war Fichte das Gefühl für den Nationalstaat, dessen Begriff die Forderung der unbedingten, politischen Autonomie enthält, und damit erst das Gefühl des wirklichen Staates im Gegensatz zu dem ungeschichtlich-rationalen Staatsideal der Aufklärung aufgegangen.

Welch ein Schritt von diesem zu jenem! Welch eine Wandlung der Begriffe! Aus dem bloßen, auf die Not, nicht den eignen Trieb zurückzuführenden Zwangsverband, „dem engen Gehäuse der bloß negativen Gerichtsanstalt" (Bluntschli, S. 368), war der Staat eine Kulturmacht ersten Ranges, die Kulturmacht, aus einer für die Zwecke der Individuen willkürlich gegründeten Institution ein auf eignem Gesetz beruhender, die Individuen restlos unter das Gesetz seiner Idee stellender Organismus geworden. Nicht mehr waren es bloß äußerlich zusammenhaltende, es waren tiefinnerste, fast übersinnliche Kräfte geistig-sittlicher Art, auf denen das Schwergewicht des Staates ruhte. Nicht mehr war das Volk „der charakterlose Begriff einer bloßen Menschenmenge" (ibid. S. 379), es war die aus unbegreiflich waltenden, urschöpferischen Kräften herauswachsende, „unter einem besonderen Gesetz der Entwicklung des Göttlichen aus ihr" stehende Nation. Was Lessing „eine heroische Schwachheit" genannt hatte, die Vater-

landsliebe, war jetzt ein aus dem Bewußtsein des Zusammenhangs mit diesem natürlichen Ganzen, der Nation, entspringendes, ursprüngliches Gefühl. Nicht mehr wird der sonnenverwandte Geist sein Vaterland dort suchen, wo Licht ist und Recht, er weiß jetzt, daß das Licht, das er braucht, ihm nur dorther kommen kann, von wo er selbst gekommen, aus dem Zentrum, das ihn, wie es ihn geschaffen, auch erhält und trägt.

Durch die Vaterlandsliebe, ein unmittelbares Gefühl also, war Fichte zu seiner letzten Konzeption von Staat und Nation gelangt.

Wenn Gefühle, wenn Erlebnisse letzte Impulse zur Auslösung von Ideen sein können — und sie können es —, so war in der Tat nichts so sehr geeignet, bei einer Persönlichkeit wie Fichte jeden Rest von naturrechtlich-individualistischer Staatsauffassung auszutilgen, wie die gegenwärtige Lage der Dinge, wo das Bestehen des Landes von dem Grade der Selbstverleugnung, die jeder einzelne aufbringen konnte, abhing. Die Fichtesche Auffassung bedeutet, wie wir sehen, eine völlige Überwindung des individualistischen Gedankens. Sie bedeutet aber nicht, wie man nach den obigen Ausführungen und gerade im Hinblick auf den letzten auslösenden Impuls glauben könnte, auch eine völlige Überwindung des kosmopolitischen Universalismus.

Der überaus hohe Begriff vom Staat, bei dem Fichte zuletzt anlangt, der metaphysisch-ethische Zug, der die Realisierung des absoluten, des „Vernunftzweckes" der Welt unmittelbar an ihn knüpft, hindert ihn, je ganz in die Sphäre des praktischen, realpolitischen Lebens herabzusteigen. Er ist es auch, der einem völligen Aufgeben des weltbürgerlichen Gedankens entgegenwirkt. Der Fichtesche Nationalstaat war zugleich Kultur-

staat. Der Begriff der Kultur schließt schon das universalste Element in sich. Wer für die Kultur lebt, lebt für die Welt. In idealstem Chauvinismus hatte Fichte der deutschen Nation allein die Befähigung zu jener höchsten Erziehung zugesprochen. Sie war ihm allein diejenige, die „schöpferisch und hervorbringend das Neue leben" konnte, das „Urvolk, das Volk schlechtweg" (W. VII, 374). Sie war damit auch allein befähigt, den letzten Zweck des Staates, die Kultur, herbeizuführen. Der Menschheit Würde war in ihre Hand gegeben, die Menschheitsbildung ihre Mission. Gerade aber in dieser von den allgemeinstmenschlichen Gesichtspunkten aus diktierten höchsten Bewertung der deutschen Nation lag das Moment, das sie vor der völligen Selbstgenügsamkeit bewahrt. Die Bestimmung zum weltbürgerlichen Beruf des Deutschen hatte von einem neuen Gesichtspunkte her eine neue Sanktion erfahren.

Fichte, meint Meinecke, wird durch die Macht der sittlichen Idee in ihm gehindert, die Autonomie einer andern Macht, des Machtstaates, wie ihn etwa Adam Müller faßte, in ihrer letzten Konsequenz festzuhalten. „Sein sittlicher Wille, der ihn in die Welt des Staates und der Nation hineingeführt hatte, richtete zugleich die Schranke auf, die ihm den Anblick des ganzen Wesens jener Mächte wieder entzog" (S. 120).

Wie der Individualismus, von dem Fichte ausging, war sein Staatsideal durchaus ethisch betont; wie ihm das individuelle Prinzip in seinem ganzen Umfang gleichbedeutend war mit dem sittlichen, insofern er, dem die Welt nur „Material zur Pflichterfüllung" war, das Kriterium des Individuellen in der Fähigkeit zur frei sittlichen Tat sah, so war ihm der Staat letzten Endes auch nur Material zur Verwirklichung der sitt-

lichen Idee. Bei Hegel bedeutet schon die Existenz des Staates die Versinnlichung dieser Idee. Der Staat Fichtes aber muß in fortwährendem Ringen und Streben diese Verwirklichung wahr zu machen suchen, muß seinen Willen dazu täglich neu beweisen. Der „große Willensmensch", der „radikale Wahrheitssucher" überträgt alle seine Willensimpulse, sein ganzes ethisches Pathos auf den Staat, das große „Ich". So wird der rationalistische Vernunftstaat, von dem er ausging, ins Dynamische erhoben. Ein „Vernunftstaat" ist er auch jetzt noch, aber von anderer, höherer Art. Nicht mehr atomistisch aufgebaut auf dem Vernunftrecht jedes einzelnen, wird er nun als Ganzes, eingeordnet in einen überempirischen Zusammenhang, Mitschaffer an der Gestaltung der Vernunft und Sittlichkeit, Träger des Reiches Gottes. Von hier aus, insofern sie dazu beiträgt, das Reich der Vernunft zu verwirklichen, die Idee der Menschheit herauszuarbeiten, wird auch der Wert einer Nation bestimmt.

Und wie ihn sein sittlicher Wille daran hinderte, die Autonomie des Machtstaates in ihrer letzten Konsequenz festzuhalten, so hinderte er ihn auch daran, das Verhältnis des einzelnen zum Staate in einer Weise zu regeln, wie es Adam Müller tat, bei dem zuletzt „die Individualität der überindividuellen Mächte den Sieg über das Individuum schon davongetragen und dieses seine Souveränität verloren hat an die geschichtlichen Lebensmächte, von denen es umgeben ist" (ibid. S. 131). Auch bei Fichte wird zuletzt die selbständige Bedeutung des einzelnen reduziert, insofern diese nur in seine Mitarbeit an die Verwirklichung des überempirischen Vernunftzweckes der Welt gesetzt wird. Aber den einzelnen selbst auf diesem Wege seiner Souveränität zu berauben, das ließe die ganz aus dem Zentrum der

sittlichen Idee herausgewachsene Weltanschauung Fichtes nicht zu. Gerade im Gegenteil ist die Unterordnung der Individualität im Fichteschen Sinne, die Mitarbeit an diesem höheren Ganzen, nur möglich auf Grund eines auf Spontaneität und Freiheit beruhenden höchsten ethischen Individualismus. Bei Hegel wird der einzelne verwandt im Dienste der Idee, bei Fichte ist nur Handeln Sittlichkeit, jede Passivität ist verpönt.

Eben dieses Individualismus wegen war Fichte der Philosoph der Frühromantik gewesen. Die in seiner Wissenschaftslehre niedergelegte Philosophie des Ich als des letzten, schöpferischen Prinzips der psychischen wie der moralischen Welt war wie geschaffen für einen alle Schranken der Außenwelt kühn verneinenden Subjektivismus. Es kam die Zeit, wo Fichte diesem Subjektivismus nicht mehr genügte, wo die Romantiker sich nicht mehr von ihm verstanden fühlten. Es kam auch die Zeit, da Fichte über ein „gewisses Stichwort", das „von Dunkel-Schöngeistern in Umlauf gebracht worden", „das Stichwort von Individualität, und schöner und liebenswürdiger Individualität" (W. VII, 69), sprach; unvereinbar schien ihm diese Individualität mit derjenigen, die er damals meinte (1804): . . . „daß die eine und ewige Idee in jedem besonderen Individuum, in welchem sie zum Leben durchdringt, sich durchaus in einer neuen, vorher nie dagewesenen Gestalt zeige" (ibid.). Je mehr nun die Romantik sich aus einer individualistisch-freien in eine kirchlich und staatlich gebundene hinüberentwicklte, je mehr die objektiven über die subjektiven Mächte die Oberhand gewannen, die persönliche Individualität in der überindividuellen aufging, um so mehr mußte sich umgekehrt wieder der Gegensatz zu dem wohl einer metaphysischen Ordnung untergeordneten, doch geistig-ethischen Individualismus Fich-

tes im oben angedeuteten Sinne herausbilden. In diesem Sinne vornehmlich geschah es auch, daß wir die Strömung, die wir von der romantischen schieden, und deren vornehmsten Repräsentanten wir in Fichte sehen, die liberale nannten, ohne uns der Unzulänglichkeit einer solchen terminologischen Abgrenzung unbewußt zu sein. In diesem Sinne auch kann er als der geistige Miturheber parteipolitischer Richtungen betrachtet werden, mit denen er der letzten Tendenz nach vielleicht sehr wenig gemeinsam hat. Nach Meinecke bricht Fichte von seinem ethisch-rationalistischen Standpunkt aus dem modernen Entwicklungsgedanken Bahn.

Von einer andern Seite her könnten wir vielleicht den hier angedeuteten Gegensatz mit der Antithese: historisch-unhistorisch, beides im weitesten Sinne des Worts, umschreiben.

In der innersten Geistes-Struktur der beiden Potenzen dürfte diese Antithese gegründet sein. Der konstruktiv-spekulative, der philosophische, immer auf das Überempirische gerichtete Geist eines Fichte kann sich nicht wie der künstlerisch-historische der Romantik an dem Empirischen, dem Konkret-Besonderen, ersättigen. Wie der stärkste Impuls seiner menschlichen Persönlichkeit, der ethische, so drängt ihn der idealistische Zug seiner Philosophie immer auf das Seinsollende hin. Aus dem Geiste heraus täglich die Welt neu schaffen, das ist sein Prinzip. Der Geist allein ist der Wertmesser für alles Gewordene. Der Nationalgeist, den er meint, ist nicht wie bei der Romantik das Werk der Geschichte, sondern der bewußten Vernunft, der wollenden Freiheit.

Der Name Fichte, sagten wir oben, bedeutet ein Programm. In dem Übergang vom ausgeprägtesten Individualismus zur vollen Erfassung der Staatsidee

stellt er den höchstpotenzierten Typus für die Entwicklung des deutsch-politischen Geistes um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts, den ontogenetischen Präzedenzfall einer phylogenetischen Entwicklung dar. „Und um so wunderbarer die Tatsache", schreibt Wundt (I, 487), „daß sich der Philosoph, in dessen Denken sich alle diese Wandlungen vollzogen hatten, kaum ihrer als Wandlungen bewußt wurde. So mächtig war die Naturgewalt der geistigen Umwälzungen gewesen, die diese Zeit und in der Zeit ihn selber erfaßt hatte."

Wir können hier nicht alle Erscheinungen des geistigen und praktisch-politischen Lebens verfolgen, in denen sich die beiden Hauptströmungen, die romantische und die liberale, in den verschiedensten Schattierungen manifestieren. Meine Absicht war, das Wachstum des Staatsgefühles in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts darzutun. Das Staatsgefühl ist en marche. Es kann nicht mehr zurückgehalten werden. Selbst bei den von ganz andern Voraussetzungen herkommenden, mehr oder weniger von dem Geiste von 1789 inspirierten Parteien ist die Staatslosigkeit im Sinne des 18. Jahrhunderts fast überwunden. Wie man nun auch zu dem Staate in seinem Verhältnis zu dem einzelnen, seinem Entstehungs- und Rechtsgrund stehen, wie man ihn auch, ob metaphysisch oder empirisch, begründen mag, seine Bedeutung wird nie mehr ganz negiert.

So ganz staatsfeindlich war also diese Generation nicht mehr, wie Windelband meint (Romantik und Hegelianismus S. 38), der die Staatslehre Hegels „eine gewaltige Predigt an das staatsfremde Geschlecht seiner Zeit" nennt. Mit viel mehr Recht sieht Meinecke, wie schon bemerkt, in der Hegelschen Staatsphilosophie eine „Synthese aller seiner Zeit bewegenden Ideen".

Als eine Synthese auch der die vornehmste Grund-

lage der romantischen Strömung bildenden Ideen von dem Wert des historisch Gewordenen müssen wir Hegel in diesem Zusammenhang nochmals berühren. Aber bei aller Übereinstimmung im Resultat liegt in der ganzen philosophischen Voraussetzung, von der aus Hegel zu seiner Wertung des historisch Gewordenen gelangt, dem in seiner Dialektik begründeten historischen Relativismus im Gegensatz zu dem Positivismus der Romantik ein wesentlich trennendes Moment.

„Hegel hatte es" (das eigne Selbst der Staaten und Nationen) „mit der merkwürdigen Duplizität, die seine ganze Philosophie durchzieht, anerkannt und geleugnet zugleich, hatte ihm in der Sphäre der bewußten Wirklichkeit alle nur denkbare Freiheit gegeben, um es hinterher in der Sphäre des Absoluten nur wieder aufs strengste zu fesseln. Der Staat und die geschichtliche Welt überhaupt führten bei ihm ein Doppelleben von scheinbarer Freiheit in der Wirklichkeit und von wirklicher Dienstbarkeit im Geisterreich" (Meinecke, S. 271).

Auch hier scheint mir, selbst abgesehen von der in der ganzen Voraussetzung begründeten Divergenz, der schon bei Fichte hervorgehobene Gegensatz zwischen philosophisch-abstrakter und künstlerisch-konkreter Betrachtung im weitesten Sinne vorzuliegen.

Die historische Einreihung von Hegels Staatslehre muß unbedingt auf Fichte führen. Aber auch hier gilt es wieder den Vorbehalt verschiedener Voraussetzungen zu machen. Schon bei Fichte bedeutet der Staat die Realisierung des Vernunftzweckes der Welt. Bei beiden heißt den Vernunftzweck realisieren das Gute realisieren. Bei beiden ist der Staat schon seiner Form nach als die Vereinigung widerstreitender subjektiver Interessen für jenen Zweck prädestiniert. Während aber bei Hegel der Staat, nicht das oder jenes

Individuum Staat, sondern der Staat als Idee, als eine notwendige Stufe des logisch-dialektischen Weltprozesses eine Realisierung der Sittlichkeit bedeutet, ist es bei Fichte der das Gute mit Freiheit wollende, mit Bewußtsein schaffende Staat. Panlogistisch ist die Fundierung bei jenem, idealistisch bei diesem.

Meinecke zählt Hegel mit Ranke und, was mehr besagt, mit Bismarck zu den „drei großen Staatsbefreiern". Und in der Tat, wo lassen sich die Grenzen zwischen der Wirksamkeit des Geistes und der der Taten ziehen? Nach Hegel ist die Philosophie ja nur „ihre Zeit, in Gedanken erfaßt" (W. VIII, 19). Hegels Staatsphilosophie wäre demnach nur denkbar auf Grund einer von eminentem Staatsgefühl erfüllten Zeit. In ihr allein also dürften wir, rückschließend, das Zeugnis einer solchen Zeitstimmung sehen. Und ich glaube — ohne der Frage nach dem allgemeinen Wahrheitsgehalt des Hegelschen Satzes näher zu treten —, für den vorliegenden Fall in dem, was wir von der in Frage kommenden Zeit wissen, eine Bestätigung jenes Satzes sehen zu dürfen. Die Staatslehre Hegels war aber nicht nur zusammenfassend, potenzierend, sie konnte, wie dies schon bei dem weittragenden Einfluß seiner die Geister ihrer Zeit beherrschenden Philosophie selbstverständlich ist, nicht anders als auch von nachhaltiger Wirkung sein. Wieweit diese Wirkung nicht nur eine theoretische war, inwieweit die „gewaltige Predigt" in Taten umgesetzt wurde? Wer vermag zu ermessen, inwieweit das, was wir als „praktisches Handeln" den reinen „Ideen" gegenüberstellen, von dorther seine Impulse holt? Wer vermag umgekehrt zu sondern, inwieweit die Ideen aus dem Leben herauswachsen?

Wir können die Wechselwirkung zwischen Geist und Taten nicht näher verfolgen. Ein Blick auf die

Geschichte besagt uns, daß diese Wechselwirkung in hohem Maße vorhanden war. Die Lage der Zeit, das unmittelbare Bedürfnis seines Landes gaben Fichte seine hohen Worte über Staat und Nation ein. Mit denselben Kräften, die er anrief, wollte Freiherr v. Stein seine Regenerationspolitik verwirklichen. Humboldt, in einer Person die beiden Sphären verneinend, suchte durch die Verschmelzung seiner von dem Humanismus herkommenden hohen Ideen über den Wert des Individuums mit den neu erlebten von der Bedeutung des Staates praktische Kulturpolitik zu treiben. Wir kennen den Anteil romantischer Ideen bei der Schließung der hl. Allianz, wir wissen, wie die Restaurationspolitik von romantischen Tendenzen inspiriert war. Meinecke zieht eine Linie von Novalis, Fr. Schlegel, A. Müller, Savigny und der Politik Steins zu Friedrich Wilhelm IV. und seinem Kreis. In Bismarck sieht er romantische Strömungen wirksam. Der konservative Nationalstaatsgedanke, von dem Bismarck ausging, der in der Autochthonie und Autonomie des Einzelstaates das Heil erblickte, war ein romantischer Gedanke. In Bismarck, dem Gründer des Deutschen Reiches, schließen der konservative und der liberale, der partikularistische und der universale Nationalstaatsgedanke einen Kompromiß. Die „gewaltige Predigt" Hegels fand in Bismarck, wenn auch nicht in ganz adäquatem Geiste, ihren Erfüller. Die Geschichte des 19. Jahrhunderts, und nicht nur die deutsche, ist im Grunde nichts anderes als eine Geschichte der Realisierung der neuen Ideen und Gefühle für den Staat.

Noch ein Blick auf die staatsrechtliche Literatur der 30er und 40er Jahre. Auch sie ist ein Dokument für die wachsende Macht der Staatsidee. Romantische, religiöse und selbstverständlich hegelianische Einflüsse

machen sich geltend. Einen durchaus theokratischen Charakter trägt die nach dem eignen Zeugnis des Verfassers von Schelling angeregte Staatslehre Friedr. Jul. Stahls. Dem Prinzip der Volkssouveränität als dem „Prinzip der Revolution" stellt er das christliche Prinzip der Autorität und Legitimität, die ihm identisch sind mit dem Staat, entgegen. Der Staat ist eine göttliche Institution, ein Ausfluß der Macht, „welche zugleich die reale und sittliche Urmacht ist", ein Reich Gottes auf der Welt. „Es ist ein Widerspruch, Gott zu glauben und dennoch die höchste und allgemeinste sittliche Institution außer Zusammenhang mit ihm zu setzen."

„Es ist ein Reich realisierter und zu realisierender sittlicher Ideen und verständiger Zwecke, das in der sittlichen Weltordnung gegeben ist und dem die Menschen als dienende Glieder von selbst angehören" (S. 109). Daß dieses sittliche Reich keine „Menschenvereinigung ist, die ihren eignen Willen sich zum Gesetz macht", ist bei dem leidenschaftlichen Bekämpfer des naturrechtlichen Individualismus selbstverständlich, wenn auch auf der andern Seite das sittliche Eigenrecht des Individuums insofern gewahrt wird, als eine freiwillige Einordnung, „nicht bloß passives und äußerliches Geschehen, sondern innerliches Mitschaffen und Miterleben" verlangt wird (S. XVI).

Trotz dieser Forderung, deren Erfüllung das völlige Einswerden von Staatswille und Individualwille bedeutete, erkennt Stahl Sphären des Individuums an, wo der Staat nicht eingreifen kann, die einer höheren Ordnung unterworfen sind und die durch das religiös-sittliche Volksbewußtsein geschützt werden sollen[1], ein Widerspruch, der um so mehr hervortritt, als nicht

[1] Die Einschränkung erinnert an Schelling.

nur der Staat an sich, sondern seine jeweiligen Vertreter, der Fürst, die Obrigkeit, den Anspruch machen dürfen, ihre Macht unmittelbar von Gott empfangen, „Gottes Sanktion" zu haben[1].

Der Staat ist nur seiner Idee nach sittliches Reich, der Form nach ist er Rechtsstaat, d. h. er realisiert die sittliche Idee nur in der Weise des Rechts, nämlich durch äußere, zuletzt erzwingbare Gebote und Anstalten. Dies ist der Punkt, an dem sich die Auffassung Stahls von der Hegels bei aller formalen Übereinstimmung in bezug auf die Bedeutung des Staates prinzipiell scheidet: „Hegels große Leistung ist es, daß er, nach Schellings Vorgang, den sittlichen Gehalt des Staates geltend machte. Aber Hegel ignoriert den bloß rechtlichen Charakter seiner Wirksamkeit, faßt ihn daher schlechthin als Verwirklichung der sittlichen Idee" (ibid. S. 108).

Auf der andern Seite ist es die sittliche Fundierung im Gegensatz zur religiösen, in der Stahl das Unterscheidende zwischen seinem und dem Staat Hegels selbst hervorhebt. Auch hier betont er wieder, merkwürdig genug gerade in dem religiösen Charakter des Staates, der ihm doch als einem direkten Ausfluß der göttlichen Gewalt die absolute Machtvollkommenheit sichern sollte, zugleich das Prinzip der Beschränkung dieser Machtvollkommenheit. Bei Hegel fehlten, da Glaube und Kirche nur eine sehr untergeordnete Stellung in seinem System einnähmen, alle realen Elemente der Gewalt des Staates gegenüber.

Stahl ist der typische, wenn auch nicht der einzige Vertreter der religiösen Staatsidee. Nicht so sehr zur Grundlage ihres Systems erhoben, aber nachdrücklich

[1] Durch das ganze System Stahls, der Legitimität und Konstitutionalismus zu vereinigen sucht, zieht sich dieser Widerspruch.

genug ausgesprochen finden wir diese Idee auch bei weniger bekannten Staatsrechtslehrern. Bei Leo ist der Staat „ein Kunstwerk göttlichen Ursprungs" (S. 1), „keine Erfindung der Menschen, sondern eine Manifestation Gottes" (S. 2); bei Schmitthenner „die im göttlichen Geist oder im Zweck des Weltganzen und im besonderen in der menschlichen Natur vorgezeichnete Form des Zusammenlebens der Menschheit" (II. Aufl., S. 19); bei Zachariä ist die Machtvollkommenheit die „Idee des Absoluten, angewendet auf das Recht einer bestimmten Person" (I, 83), der Staatsherrscher eine Offenbarung, gleichsam eine „Inkarnation des Rechtsgesetzes" (S. 88); bei Dahlmann, der politisch liberalen Prinzipien folgt, „steht Nichts auf der Erde der göttlichen Ordnung so nahe als die Staatsordnung" (S. 6). Und so noch bei vielen andern.

Allen gemeinsam ist die bewußte Wendung gegen die mechanistisch-atomistische Auffassung des 18. Jahrhunderts, die den Staat als eine Schöpfung der Freiheit, der Wahl der einzelnen und nicht als etwas jeder menschlichen Willkür Enthobenes betrachtet. „Diese Erfindung des Staates und die Errichtung der Gesellschaft hat, wenn ich davon reden hörte, immer den Eindruck auf mich gemacht, wie Sancho Pansas Lob der „Erfindung des Schlafes" (Leo S. 2). Aristotelisch-hegelianische Gedanken treten hervor. Der Staat ist mit dem Menschen gesetzt, das Ganze war vor den Teilen. Der Mensch kann seine Sittlichkeit erst im Staate vollenden. „Erst in dem Staate kommt er zu sich selber, außer dem Staate ist ein Wesen nur ein Tier oder Gott." (Schmitthenner S. 13). Man ist sich des „Wiedererwachens der antiken Sittlichkeit", um mit Treitschke zu reden, bewußt. Schmitthenner spricht seine Genugtuung darüber aus, daß es jetzt wieder möglich sei, die eigentliche

Natur des Staates, „wie sie die größten Geister des Altertums geahnt", zu erfassen.

Wir haben an anderer Stelle Treitschkes Wort, daß dieses Wiedererwachen der antiken Sittlichkeit „dem verdüsterten Auge Hebbels" nicht aufgegangen sei, zu entkräften gesucht. Einem Manne, der sich auf eine Weise wie Hebbel am politischen Leben beteiligte, sobald die Gelegenheit dazu kam, durfte dies nicht gesagt werden. Freilich geschah die politische Betätigung Hebbels nicht im Sinne einer bewußt politischen Manifestation speziell für den Staatsgedanken. Wollte Treitschke das sagen, dann hätte sein Wort eine gewisse Berechtigung, wenn es auch in der Form viel zu schroff bliebe.

Politisch hervorgetreten in diesem Sinne ist Hebbel nicht. Ja man könnte fast meinen, daß er sich der hier angedeuteten Entwicklung, der Tatsache, daß neben und in Opposition zu den liberal-individualistischen Tendenzen ein immer stärkeres Anschwellen des Gefühles für den Staat einherging, gar nicht recht bewußt geworden wäre. Für seine „Agnes Bernauer" war er ja nur auf Opposition gefaßt. Freilich erschien diese Dichtung, nachdem unmittelbar vorher ganz andere Stimmen laut geworden waren. Aber deshalb war jenes „Wiedererwachen der antiken Sittlichkeit" doch nicht weniger vorhanden, hatte sich politisch-literarisch manifestiert und wirkte täglich weiter.

In die Reihe derer also, die mit Bewußtsein auf aktiv-politischem oder publizistischem Gebiet für den Staatsgedanken arbeiteten, gehört Hebbel nicht. Eine Geschichte des Staatsgedankens in diesem Sinne könnte

von ihm absehen. Aber sollte die Frage aufgeworfen werden, welches von allen Kunstwerken der ganzen Epoche am ehesten als deren Spiegelbild nach dieser Richtung hin gelten könnte, so könnte es wohl nur eine Antwort geben: Friedrich Hebbels „Agnes Bernauer"[1].

Unbewußt hat Hebbel mit „Agnes Bernauer" dem Jahrhundert ein künstlerisches Opfer ersten Ranges dargebracht. Unbewußt hat er in dieser Dichtung einer der am Webstuhl der Zeit schaffenden Kräfte und Stimmungen (wie Hegel den abstrakt-intellektuellen) den plastisch-künstlerischen, potenzierten Ausdruck gegeben. Aber gerade diese Unbewußtheit, diese Unmittelbarkeit ist es, die das „Opfer" bedeutsam, die es erst zu einem künstlerischen macht. Sie ist es auch, die das Stück vor der Gefahr bewahrt, lediglich für ein Tendenzstück, also nur allzu bewußt genommen zu werden, der es Hebbel durch seine brieflichen Kommentare selbst am meisten ausgesetzt hat.

Der Dichter trägt in sich die Welt. Alle Stimmen, die in ihr ertönen, alle Saiten, die in ihr angeschlagen werden, klingen in ihm wider, ob er sich dessen bewußt

[1] In einem in den Monatsheften der Comenius-Gesellschaft 1905, Nr. 1 erschienenen Artikel: „Der Staatsgedanke in der dramatischen Literatur um die Mitte des 19. Jahrhunderts" weist A. von Hanstein auf eine Reihe von Dramen der 50er Jahre hin, in denen sich diese Stimmung der Zeit abspiegelte, der nach ihm neben dem religiösen der Staatsgedanke das Hauptproblem geworden war, und die sich gewöhnt hatte, „den Staat in einem neuen Licht zu sehen, nämlich unter dem Gesichtspunkte der Pflicht". An der Spitze steht ihm natürlich „Agnes Bernauer", die er einen „Markstein in der Geschichte des politischen Dramas" nennt. Aus dem Geist der Zeit heraus interpretiert er auch Grillparzers „Jüdin von Toledo". „Die Ursachen aber, wodurch sich das religiöse Schauspiel des Lope in ein herbes Drama des Staatsgedankens bei G. umsetzte, der sonst den Menschen soviel lieber nach persönlich-sittlichen als nach Staatsgrundsätzen richtete — sie lagen eben im Geiste der Zeit."

wird oder nicht. Zwischen ihnen herrscht ein aprio-rischer Einklang, eine prästabilierte Harmonie. Indem der Künstler nach dem schönen Wort Schillers seine Individualität und nur diese gibt, gibt er den letzten und tiefsten Ausdruck des Seins. Indem Hebbel, nur der Notwendigkeit seines eigensten Geistes folgend, eine menschliche Begebenheit darstellte, so wie er sie im Lichte seiner metaphysisch-tragischen Weltbetrachtung sah, sehen mußte, hat er seiner Zeit den Spiegel vorgehalten. Indem er sich gab, gab er sein Jahrhundert. Nur so kann das Wort von dem künstlerischen Opfer aufgefaßt werden.

Bei alledem muß betont werden, daß es sich zwischen Hebbel und den Kreisen, die in „Agnes Bernauer" den poetischen Ausdruck ihrer eigensten Überzeugungen zu sehen berechtigt waren, im wesentlichen nur um eine Übereinstimmung in dem Grundgedanken handeln kann. Mit den romantisch-konservativen Politikern, an die ich jetzt vornehmlich denke, hatte Hebbel außer diesem Grundgedanken: Der Staat über das Individuum, wenig gemein. Weder stimmte man in den Voraussetzungen überein, aus denen dieser Gedanke erwuchs: die metaphysische Weltbetrachtung Hebbels hier, der mystisch-religiöse, historisch-nationale Untergrund dort, noch in den Konsequenzen: den äußeren Formen, in denen der Gedanke realisiert werden sollte. Was das letztere betrifft, so liegt ja auf der Hand, worin das Unterscheidende, das prinzipiell Unterscheidende besteht. Es ist, daß man auf der einen Seite mit der Idee mehr oder minder auch die Formen bewahren wollte, auf der andern, gestützt auf die Überzeugung von der Zeitlosigkeit der Idee, die Formen stets preiszugeben bereit war.

Wie hätte Hebbel sich sonst in dem Geiste, in dem

er es tat, in dem jeden Konservatismus im äußerlichen Sinne ausschließenden Geiste, an dem Ereignis von 1848 beteiligen können? Es muß zu denken geben, daß Hebbel aktiv politisch dann und erst dann hervortrat, als die Zeit gekommen war, wo aus dem Zusammenbruch der alten neue Formen zur Darstellung der ewigen Idee hervorgehen, wo neue „Schwerter", neue „Kronen" geschmiedet werden sollten. Nicht daß wir daraus eine Höherwertung des zerstörenden vor dem erhaltenden Prinzip bei ihm ableiten wollten. Es müßte demgegenüber ebenso sehr betont werden, wie mitten in dem Zusammenbruch der alten Formen die Ideen, denen sie gedient hatten, besonders laut zu ihm sprachen, wie er hinter jedem der Pflastersteine, die er zum Teil selbst mit ausgerissen hatte, „das Bild eines Gottes" sah.

VERZEICHNIS DER ZUR ARBEIT BENUTZTEN LITERATUR

I. QUELLEN

Friedrich Hebbel: Sämtliche Werke. Werke, Briefe, Tagebücher. Berlin 1904. (Historisch-kritische Gesamt-Ausgabe von R. M. Werner.)

Felix Bamberg: Friedrich Hebbels Briefwechsel mit berühmten Zeitgenossen. Berlin 1890.

Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Werke.

Friedrich Wilhelm Josef v. Schelling: Sämtliche Werke.

Johann Gottlieb Fichte: Sämtliche Werke.

K. W. F. Solger: Vorlesungen über Ästhetik. Leipzig 1829; Nachgelassene Schriften und Briefwechsel. Leipzig 1826.

Wilhelm v. Humboldt: Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen. Breslau 1851.

C. Salomon Zachariä: Vierzig Bücher vom Staat. Heidelberg 1839—43.

Friedrich Julius Stahl: Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht. 1854—56.

Josef M. v. Radowitz: Gespräche über Staat und Kirche. 1846.

Heinrich Leo: Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staats. Halle 1839—44.

Friedrich Schmitthenner: Allgemeines Staatsrecht. Gießen 1843.

F. C. Dahlmann: Die Politik auf den Grund und das Maß der gegebenen Zustände zurückgeführt. Leipzig 1847.

Josef v. Eötvös: Über den Einfluß der herrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts auf den Staat. Leipzig 1854.

Richard Wagner: Gesammelte Schriften. Leipzig 1887.

Otto Ludwig: Gesammelte Schriften, Bd. 5. Leipzig 1891.

Melchior Meyr: Herzog Albrecht. München 1862.

Josef August Graf v. Törring: Agnes Bernauerin. München 1780.

II. DARSTELLUNGEN

Emil Kuh: Biographie Friedrich Hebbels. II. Auflage 1907.

Richard M. Werner: Hebbel. Sein Leben und Wirken. (Geisteshelden, Bd. 47—48.) Berlin 1905.

Arno Scheunert: Der Pantragismus als System der Weltanschauung und Ästhetik Friedrich Hebbels. Hamburg und Leipzig 1903.

Ernst August Georgy: Die Tragödie Friedrich Hebbels nach ihrem Ideengehalt. Leipzig 1904.

Oskar F. Walzel: Hebbelprobleme. Leipzig 1909.

Arthur Kutscher: Friedrich Hebbel als Kritiker des Dramas, seine Kritik und ihre Bedeutung. Berlin 1907.

Johannes Volkelt: Ästhetik des Tragischen. II. Aufl. München 1906.

Heinrich v. Treitschke: Historische und politische Aufsätze. Bd. I. Leipzig 1886.

Friedrich Meinecke: Weltbürgertum und Nationalstaat. München und Berlin 1908.

Friedrich Muckle: Henri de St. Simon. Jena 1908.

Wilhelm v. Scholz: Hebbel. (Die Dichtung herausg. von Paul Remer, Bd. XXVIII.) Berlin und Leipzig.

Wilhelm Wundt: Ethik. Stuttgart 1903.

Wilhelm Windelband: Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts. Romantik und Hegelianismus. Tübingen 1909; Fichtes Idee des deutschen Staats. Freiburg 1890.

Adalbert Wahl: Beiträge zur deutschen Parteigeschichte im 19. Jahrhundert. München und Berlin 1910.

J. C. Bluntschli: Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik. München 1864.

Georg Jellinek: Das Recht des modernen Staats. 1909.

Hugo Dinger: Richard Wagners geistige Entwicklung. Leipzig 1892.

Verschiedene kleinere Schriften, Dissertationen, Zeitschriften- und Zeitungsartikel.

Bei den Zitaten aus Hebbels Werken bedeutet W Werke, B Briefe, T Tagebücher. Die römischen Ziffern bedeuten die Bände, die arabischen bei W und B die Seiten, bei T die Nummern der Aufzeichnungen.

BINDING - JUN 3 1968

165775 LG.
H443
.Yd

an Friedrich

mer, Elise

ch Hebbels Auffassung vom Staat.

NAME OF BORROWER.

Rutherford M

E. Scott, stud.

H. Milnes, stud.